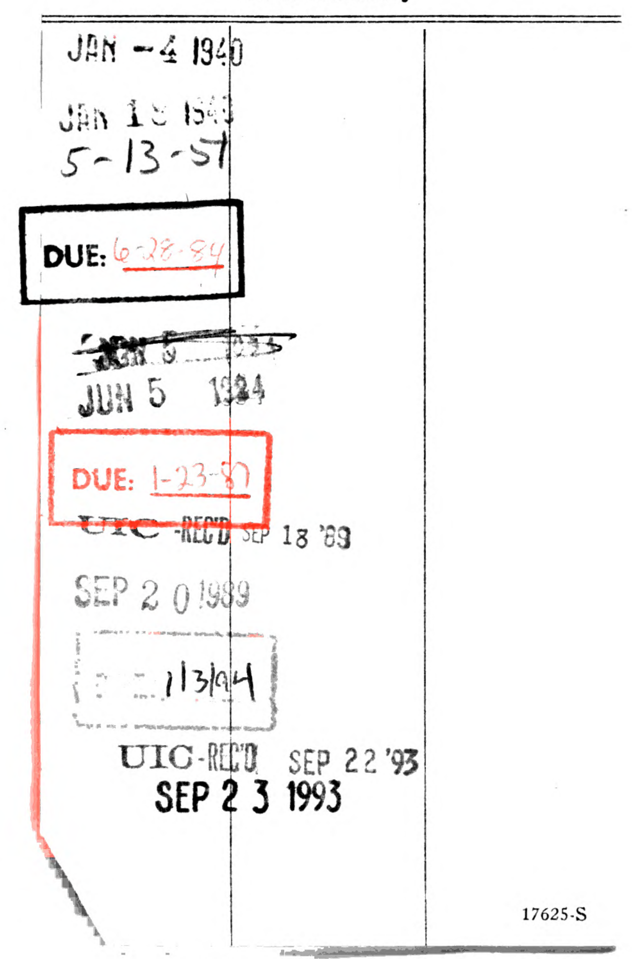
Altar und Altargrab
im 4. Jahrhundert

Von

Franz Wieland


JAN -4 1940
5-13-57
DUE: 6-28-84
JUN 5 1984
DUE: 1-23-87
UIC-REC'D SEP 18 '89
SEP 20 1989
1/3/94
UIC-REC'D SEP 22 '93
SEP 23 1993

Bildet zugleich Teil II
von Wieland, Mensa und Confessio.
München, 1906.

Inhalt

Einleitung.

Die vorliegende Schrift will es versuchen, die Entwicklung des christlichen Altars, der eucharistischen Mensa, zum Heiligengrab, der Confessio, darzustellen. Seit dem Ausgang des christlichen Altertums ist es, wenigstens im Abendland, allgemeine Regel und Vorschrift geworden, dass jeder katholische Altar zugleich ein Martyrergrab sei, sei es, dass der Altar über der Gruft eines Martyrers errichtet ist, oder dass er die Leiche oder wenigstens Leichenreste, Reliquien, eines Martyrers einschliesst.

Im vorkonstantinischen Zeitalter kannte man eine derartige Verbindung von Altar und Heiligengrab nicht. Schon darum nicht, weil der Altar in den vorkonstantinischen Kirchen in der Regel überhaupt nicht ein Altar im Sinne von heute bezw. im Sinn von heidnischen oder jüdischen Altären war. Der Altar ist nämlich nach der Auffassung sämtlicher Religionen ein Gerät, auf welchem die Opfergaben an die Gottheit niedergelegt und vernichtet werden. Wo immer also das Opfer in einer äusseren Gabe besteht, welche der Gottheit dargebracht wird, da findet sich auch ein Altar als Tisch und Sitz der Gottheit.

Das Urchristentum nun kannte kein Opfer im Sinn einer Gabe, welche man Gott darbrachte, d. i. an Gott aus eigenem Besitz abtrat und zu seiner Ehre zerstörte. Wohl übertrug man damals den Namen „Opfer“ auch

auf die christliche Eucharistiefeier, aber der Begriff dieses „Opfers“ war ein durchaus geistiger.

Die Eucharistiefeier des Urchristentums vollzog sich völlig in den Formen eines gemeinsamen Mahles, bei welchem nach der Vorschrift Christi zum Andenken an dessen Erlösungstod und Auferstehung Brot und Wein genossen wurde. Über diesem Brot und Wein aber hatte der Vorsitzende zuvor ein feierliches Dank- und Verherrlichungsgebet gesprochen, durch welches Brot und Wein zum Fleisch und Blut des einst am Kreuz geschlachteten und nunmehr verherrlichten Christus ward. Dieses so wunderbar wirksame „Gebet“, die „Danksagung“, galt als das Opfer der Christen. Hierbei wurde aber Brot und Wein in keiner Weise Gott als Opfergabe dargebracht, sondern im Gegenteil als Gabe von Gott dankbar empfangen; denn der Gegenstand des Mahles war nichts Geringeres, als das grosse Erlösungsopfer, welches Christus einmal und nicht wieder für die Menschheit Gott dargebracht hatte, zum Gedächtnis gegenwärtig gemacht durch das „Opfer“ des Gebetes.

So aufgefasst, bedurfte die christliche Liturgie freilich keines Altars, weil sie eben keine Gabe der Menschen an Gott kannte, die auf einem solchen hätte niedergelegt werden können. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts aber begannen die Christen unter dem Einfluss des Heidentums, welches seit undenklichen Zeiten Opfergaben und Altäre hatte, und noch mehr unter dem Einfluss der Schriften des Alten Testamentes, welche Opfergaben und Altäre als göttliche Vorschrift darstellten, auch ihr „Opfer“ unter solchen ausserchristlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Es ist verständlich, dass unter solchen Umständen die nun einmal am Sinnenfälligen hängenden Massen mit einem „Opfer“

ohne sichtbare Gabendarbringung nichts anzufangen wussten, als der apostolische Einfluss mehr und mehr verblasste und der anfänglich schroffe Gegensatz des christlichen Kultus zum jüdischen mehr und mehr einer Parallelisierung beider Platz machte. So fing man denn an, auch in dem eucharistischen Brot und Wein konkrete Gaben zu erblicken, welche die Christenheit Gott als Opfer darbrachte. Zum erstenmal lesen wir das, klar ausgedrückt und begründet, bei Irenäus. Allein diese Auffassung war anfangs mehr symbolische Einkleidung der alten Opferidee, nicht aber ein Aufgeben derselben. „Gebet und Danksagung“ war noch immer, und, wie wir sehen werden, auch im ganzen vierten Jahrhundert, Wesen und Kern des Eucharistieopfers.

Allein die Symbolik war jetzt da und begann die Grundidee mehr und mehr zu umhüllen, zu materialisieren. Aus den Mahlobjekten wurden Opfergaben, aus dem segnenden Presbyter der Opferpriester, aus dem Abendmahlstisch der Opferaltar. Jedoch galt letzterer als „Altar“ nur, solang die liturgische Feier dauerte. War das „Opfer“ vollbracht, so war auch der „Altar“ wieder ein gewöhnlicher Tisch und ward beiseite gestellt. Vom vierten Jahrhundert an aber erhielt der Eucharistietisch erwiesenermassen den Charakter eines ehrwürdigen Heiligtums, eines Symbols Christi, und verblieb dauernd an der Opferstätte als das Zentralheiligtum des christlichen Tempels, auch ausser der Zeit der Liturgie.

Mit dem Anbruch ihrer Glanzzeit entfaltete die Kirche ihre Liturgie immer reicher, und mit ihr die Symbolik ihres Kultes. So blieb sie auch bei der Symbolisierung ihres Danksagungsopfers zu einem konkreten Gabenopfer nicht stehen. Zu einer konkreten

Opferdarbringung gehörte nach allgemeinem, uraltem Empfinden irgendwie auch eine Vernichtung der Opfergabe, und, war diese ein Lebewesen, dessen Schlachtung. Eine solche durfte auch das eucharistische Opfer nicht ganz missen. Freilich, wie ein Markstein stand dem das eherne Apostelwort entgegen: „Christus ist einmal geopfert worden". Darum wagte man noch nicht, wie es eine spätere Theologie getan, im Eucharistieopfer eine besondere, vom Kreuzestod verschiedene Destruktion zu statuieren; aber man wollte doch im Hinblick auf den blutigen Tod des Herrn diesen auch in der Eucharistiefeier wenigstens symbolisch ausgedrückt sehen und so tritt gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu der Symbolik der Gabendarbringung in der Eucharistie auch, wenngleich noch schüchtern und unbestimmt, die symbolische Schlachtung. Von jeher hatte man in dem eucharistischen Brot und Wein „den Tod des Herrn verkündigt"; aber es war eben ein Andenken, angesichts des einst geschlachteten Herrnleibs gewesen. Nunmehr aber hat sich dieses Gedächtnis zum symbolisch gegenwärtigen Opfersterben verdichtet.

Diese Entwicklung des eucharistischen Opferbegriffs war auch von Einfluss auf die Entwicklung des Abendmahlstisches zum Heiligengrab. In den drei ersten Jahrhunderten kannte die Christenheit keinerlei Beziehung zwischer Altar und Martyrergrab, aus dem einfachen Grund, weil es einen Altar als dauernde Einrichtung gar nicht gab. Wohl aber wurde eine pietätvolle Beziehung des Eucharistieopfers zu den Verstorbenen früh herbeigeführt. Alljährlich, wenn der Todestag wiederkehrte, feierte man für die verstorbenen Angehörigen die Eucharistie, und es ist selbstverständlich, dass die Feier womöglich in unmittelbarer Nähe des Grabes stattfand. Wie es die einzelnen Christen für ihre Angehörigen taten, so die

ganze Gemeinde für die ihr zugehörigen Blutzeugen, deren „Natalitien“ seit dem zweiten Jahrhundert ein Festtag für die Gemeinde geworden waren. Allein so wenig damals der Tisch in dem Gemeindebethaus dauernd ein Altar war, konnte der Tisch, wenn er zur Totenliturgie aufgestellt wurde, als Grabaltar gelten. Aber auch noch im vierten Jahrhundert, als in den Basiliken längst der Abendmahlstisch zum dauernden Altar avanciert war, finden wir noch lange Zeit keine Grabaltäre. Erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts kann ein Wandel konstatiert werden; aber dieser vollzieht sich nunmehr rasch. Eine, oder die, Hauptursache davon liegt in der in das Ungemessene steigenden Verehrung der Martyrer und, in deren Gefolge, in der sinnlichen Festlegung der Pietät auf die kleinsten Reliquien derselben. Jedes Knöchelchen, jedes Staubkörnchen vom Grab eines Martyrers wurde zum Martyrer selbst, ebenso mächtig, ebenso hilfreich. Solche Reliquien wurden in alle Welt verschickt, und wo sie hinkamen, errichtete man dem Martyrer Filialen, Kolonien, seines Originalgrabes. Wie über diesem sich längst Kirchen erhoben, so baute man auch für seine Reliquien eigene Grabkirchen, bis diese schliesslich das Ansehen der Gemeindebasilika in Schatten zu stellen drohten. So begann man Ende des vierten Jahrhunderts auch diese zu Martyrerkirchen zu gestalten, indem man ihnen Reliquien verschaffte.

Sowohl in den ursprünglichen wie in den künstlichen Martyrergrabkirchen war der gegebene Platz für das Grab unter der Altarstätte. Anfangs hielt man noch nicht besonders viel auf diese Einzelheit, namentlich solang in den Martyrerkirchen der Altar nicht dauernd stand, sondern nur alljährlich zum Fest aufgestellt wurde. Es genügte eine ideale Einheit zwischen Altar und Grab: d a s G r a b w a r d g e l e g e n t l i c h e i n

„Altar“, insofern zu Zeiten des Eucharistieopfer in seiner Nähe gefeiert wurde. Immer mehr aber wurde nun der Gedanke wach, dass eigentlich auch die Martyrer, wie Christus, uns durch ihren Tod Heil und Versöhnung erworben haben, dass also ihr Tod mit dem Erlösertod Christi zusammengehöre. Daher sollen sie auch da ihre Ruhestätte haben, wo der Erlösertod Christi symbolisch gefeiert wurde. Der Altar ist das des Martyrers würdige Grab, um so mehr, als nach der Vision der johanneischen Apokalypse die Seelen der um des Zeugnisses (martyrion) willen Getöteten unter dem himmlischen Lammaltar weilen.

So wird gegen Ende des vierten Jahrhunderts die nachmalige Regel angebahnt, dass der Altar, wo Christus geopfert wird, zugleich ein Martyrergrab sein soll: zunächst, weil für die Blutzeugen keine würdigere Grabstätte ausgesucht werden kann, als ein Ort, wo Christus noch heute täglich „Schlachtopfer“ und „Opferpriester“ zugleich ist, dann aber auch umgekehrt, weil Christi Opferaltar keinen köstlicheren Schmuck erhalten kann als die Gebeine der für Christus Geopferten.

Während ich in früheren Schriften („Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche“, München 1906; „Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort“, München 1908; „Der vorirenäische Opferbegriff“, München 1909) Opferbegriff und Altar der Eucharistie in der vorkonstantinischen Zeit eingehend behandelt habe, soll die vorliegende Schrift Opferbegriff, Altar und Altargrab des 4. Jahrhunderts nach deren dogmengeschichtlicher und archäologischer Seite hin darstellen.

Allein es sei zum voraus bemerkt, dass diese Darstellung nicht darauf Anspruch macht, als völlige und

abschliessende Lösung der einschlägigen Fragen zu gelten. Schon deshalb nicht, weil sich vom vierten Jahrhundert ab die einzelnen Kirchenprovinzen nach ihrem Kultleben immer mehr differenzieren, so daß man nur in den wesentlicheren Dingen gemeinsame Standpunkte konstatieren kann. Die Literatur wird sehr reich, und sie ist in den einzelnen Ländern wie bei den einzelnen Schriftstellern von sehr verschiedenartigen Umständen beeinflusst, so dass man sich oft hüten muss, aus einzelnen Äusserungen allgemeine Schlüsse zu ziehen. Man wird es darum verstehen, wenn manche Folgerungen in vorliegender Schrift nur hypothetisch, bezw. problematisch formuliert sind. Immerhin wird sich aus mehreren gleichlautenden Zeugnissen im Westen bezw. Osten wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit der Stand der Dinge im allgemeinen bestimmen lassen.

Eine Schwierigkeit anderer Art bieten die erfreulicherweise nunmehr in grösserer Anzahl auftretenden monumentalen Zeugnisse. Die allerwenigsten Inschriften und Denkmäler tragen ein bestimmtes Datum. Bei den meisten ist man, um sie zu datieren, auf Äusserlichkeiten wie Charakter der Formen, der Buchstaben, der Symbole angewiesen. Und das ist ein schwankender Grund. Es hat zur Zeit blühender Technik auch schlechte Steinmetzen gegeben und umgekehrt. Es hat zu allen Zeiten Nachahmer gegeben, die sich an Vorbilder aus älterer Schule hielten. Da ist es nun sehr schwer, zumal wenn man fast nur auf sekundäre Quellen angewiesen ist, die Monumente eines einzigen in Betracht kommenden Jahrhunderts nach Anfang, Mitte, Endzeit zu bestimmen; in sehr vielen Fällen muss selbst das Jahrhundert unbestimmt bleiben. Ich habe daher im allgemeinen nur solche Denkmäler in meine Untersuchung aufgenommen, welche entweder selbst datiert sind, oder doch

von Archäologen von anerkanntem Ruf dem vierten Jahrhundert zugeschrieben werden. Ferner: gesetzt, dass in Afrika oder Syrien eine alte Kirche steht, welche anerkanntermassen dem vierten Jahrhundert entstammt — wer bürgt mir dafür, dass z. B. auch die dort vorgefundenen Altarfundamente, Grabreste, diesem Jahrhundert zugehören? Wie oft mag eine solche Kirche restauriert, neu eingerichtet worden sein? Unter diesen Umständen werden bei einer heute angestellten Untersuchung die negativen Resultate die positiven überwiegen.

Oder ein anderer Punkt. Während die Monogrammform A☧ω in Rom und Gallien von der Mitte des vierten bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts auf datierten Inschriften nachgewiesen ist, ebenso die Form ⳨, tritt das Monogramm mit Alpha und Omega auf datierten afrikanischen Inschriften (bis jetzt) erst vom Beginn des 5. Jahrhunderts auf. Desgleichen lässt das Alpha und Omega in Kursivschrift eher auf ein späteres als das vierten Jahrhundert schliessen. Es leuchtet ein, dass mit einer Sigle, die gleich drei Jahrhunderten eigen ist, für eine Untersuchung des vierten Jahrhunderts nicht viel gedient ist. Dazu kommt noch, dass von den wenigsten Inschriften und Denkmälern getreue Abbildungen oder gar Photographien zugänglich waren.

Nicht viel anders verhält es sich mit charakteristischen Ausdrücken, wie z. B. das Attribut „beatus“ oder „domnus“ vor einem Martyrernamen als dem vierten Jahrhundert charakteristisch gilt, während das Epitheton „sanctus“ erst im fünften auftreten soll. Im allgemeinen mag die Regel ja gelten, allein Ausnahmen sind möglich und teilweise konstatiert.

Der Leser wird es erklärlich finden, wenn ich von den zahlreichen Altar- und Grabmonumenten, die ich im Lauf der Jahre zu meinem Zweck gesammelt habe,

verhältnismässig nur wenige in vorliegende Untersuchung aufzunehmen wagte.

Aber auch mit Hilfe der literarischen und der einigermassen gesicherten monumentalen Quellen lassen sich vielfach nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse ermöglichen. Solche habe ich z. B. gezogen in bezug auf die Form der Altäre, deren Standort, auf die Anlage mancher Heiligengräber und deren Verhältnis zum Altar. Über die Berechtigung meiner Folgerungen und Rekonstruktionsversuche zu urteilen, muss ich dem Leser überlassen, um so mehr, als ich viele dieser Denkmäler nach den letzten Entdeckungen und Erforschungen nicht mehr selbst gesehen habe, sondern auf die Fundberichte angewiesen war.

Übrigens, worauf es mir hauptsächlich ankam, war die kultus- und dogmengeschichtliche Seite meines Gegenstandes, und hierzu standen mir ja die literarischen Quellen, wenn auch unter Schwierigkeiten und Opfern, zur Verfügung. Mit Hilfe dieser Quellen hoffe ich, wenigstens im wesentlichen, das Rechte getroffen zu haben. Jedenfalls habe ich einmal den Versuch gemacht, den Fortschritt des Altarwesens und seiner Beziehungen zum Heiligengrab innerhalb des ersten Friedensjahrhunderts genauer zu untersuchen und detaillierter darzustellen, als es bis jetzt geschehen ist. Möchte die Mühe — und sie war angesichts der Umstände, unter denen die Arbeit fortgesetzt, verzögert und schliesslich vollendet werden musste, nicht gering — für die Wissenschaft nicht ganz vergeblich sein!

I. Die Mensa des vierten Jahrhunderts.

A. Der Opferbegriff.

1. Das eucharistische Opfer als Danksagung und Gedächtnis.

Julian, der Apostat, hält in einer seiner Schriften gegen die Christen diesen vor, dass sie, während die Juden Opfer, Tempel, heilige Bezirke, Altäre, Reinigungen u. s. f. hätten und hierin mit den Heiden übereinstimmten, nicht „opferten“: „Ihr aber, die ihr das neue Opfer gefunden haben wollt und Jerusalem nicht braucht, weshalb opfert ihr nicht (*θύετε*)[1]?“

Diese Frage könnte auffallen. Julian war in der christlichen Kirche Lektor gewesen; kannte er nicht genau deren Kult? Wusste er nicht, dass die Christen wie Tempel und Altäre, so auch ein Opfer hatten? Höhnt er ja doch die Christen, dass sie „das neue Opfer“ gefunden haben wollten.

Allein Julian hatte die christliche Religion hinter sich geworfen und wieder die heidnischen Ideen und Formen mit leidenschaftlicher Glut umfasst. Daher dachte er sich unter einem „Altar“ nur einen mächtigen Stein, dauernd aufgestellt vor dem Heiligtum, und unter einem vollkommenen Opfer die Schlachtung und Darbringung eines Lebewesens, im Gegensatz zur Darbringung unbelebter Gaben[2]. Der frühere Anagnost wusste sicherlich, dass bei der christlichen Opferfeier, wie sie sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts

---

[1] Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Logos I. Ed. Neumann p. 219 s. Leipzig 1880.

[2] a. a. O. p. 227.

ausgebildet hatte, gleichfalls ein Lebewesen den Opfergegenstand bildete; ja, er musste, als er diese Worte niederschrieb, auf diesen Hinweis gefasst sein. Gleichwohl schrieb er: *οὐ θύετε.* Und er konnte dies, ohne christlicherseits Widerspruch fürchten zu müssen; denn die christliche Kirche seiner Zeit wusste tatsächlich noch nichts von einem „*θύειν*" der Eucharistie. Bei ihrem „neuen Opfer" fand keine Schlachtung, keine Tötung statt. Ihr Opfer bestand in der Gedächtnisfeier der Einen, längst geschehenen blutigen Opferung mit dem gegenwärtig gewordenen Opferleib und Opferblut des Lammes, welches man genoss und dadurch teil hatte an dem Leiden und der Auferstehung desselben. Das war freilich kein Opfer im Sinne Julians; da rauchte kein Blut, da blitzte kein Messer; nur ein Dankgebet hörte man über Brot und Wein sprechen, wodurch nach dem Glauben der Christen Fleisch und Blut des einst blutig Geopferten gegenwärtig ward. Dieses „Danksagen" war das „neue Opfern" der Christen. Aber, es sollte nicht lange dauern, und die Christen waren dem Spötter gegenüber um eine Antwort nicht mehr in Verlegenheit. Drängte doch der Einfluss der ausserchristlichen Opferideen auch die Christen Schritt für Schritt zur Anpassung ihres Eucharistieopfers an jene; bereits ist der Gabencharakter der Eucharistie lebendig geworden und droht die alte, geistige Auffassung zu überwuchern. Am Ende des vierten Jahrhunderts beginnt auch die Schlachtungsidee, wenigstens im Symbol, im eucharistischen Opfer aufzuleben, wie wir unten sehen werden.

Seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts hatte man sich unter dem Einfluss ausserchristlicher Ideen mehr und mehr daran gewöhnt, das danksagende Konsekrieren der Eucharistie ein Darbringen derselben als

Gabe an Gott zu nennen, und in logischer Konsequenz wurde dadurch der danksagende Presbyter zum *ἱερεύς*, der bisherige Abendmahlstisch zum *θυσιαστήριον*. Jedoch blieb man sich das ganze vierte Jahrhundert hindurch des symbolischen Charakters dieser Ausdrücke bewusst. Mit Vorliebe gebrauchen die Väter des vierten Jahrhunderts, zumal im Osten[1], wenn sie vom eucharistischen Opfer sprechen, zur Bezeichnung seines Wesens die alten Ausdrücke „Gebet und Danksagung", „Gedächtnis des Todes des Herrn" u. ä. Eine Art von Gabenopfer erblickte man, wie schon Justinus und seine Zeit, nicht in der Eucharistiefeier selbst, sondern in dem der „Danksagung" vorhergehenden Opfergang der Gläubigen, welche neben dem zur Eucharistie bestimmten Brot und Wein auch Öl, Früchte, Geld für die Kultbedürfnisse und die Armen als „Gaben" darbrachten[2]. Während aber Justinus noch ausdrücklich erklärt hatte, dass diese Dinge keine Gaben an Gott seien, sondern uns selbst und den Armen dargebracht werden[3], traten sie seit Ende des zweiten Jahrhunderts bereits auch als Opfergaben an Gott auf. Das einmal eucharistierte Brot aber ward Gott nicht mehr als Gabe dargebracht, jedoch, wohl im Hinblick auf jenen Opfergang, symbolisch eine Gabe an Gott genannt.

Das Oblationsgebet des Serapion von Thmuis enthält keine Spur von einer wirklichen Darbringung des

---

[1] z. B. Concil. Neocaes. can. 13 (ed. Mansi II, 542); Epiphan. Haer. lib. II tom. II, LXVI c. 57 (Migne Gr. tom. XLII, 116); Gregor. Nyss. epist. can. (M. Gr. tom. XLV, 225). De baptismo (M. Gr. tom. XLVI, 421).

[2] Vgl. hierzu die Disziplinarregeln des Konzils von Antiochien aus dem Jahre 362 bei Revillout, Le concile de Nicée (Paris 1881) p. 431, 488.

[3] Apol. I, 13.

eucharistierten Brotes als Gabe an Gott. Unmittelbar nach dem Trisagion wird gebetet: „Erfülle auch diese θυσία mit Deiner Kraft und der Teilnahme an Dir (d. i. an Deinem Wesen); denn Dir haben wir diese lebendige θυσία, diese unblutige προςφορά dargebracht.“ Daraus geht klar hervor, dass das „Darbringen“ schon stattgefunden hat und zwar zum Zweck, dass dieses dargebrachte Opfer ein lebendiges und unblutiges werde, eben durch die „Kraft und das Teilnehmenlassen“ von seiten Gottes. „Dir haben wir dargebracht dieses Brot, das Abbild des Leibes des Eingeborenen. Dies Brot ist das Ebenbild des heiligen Leibes; denn . . (folgt der Einsetzungsbericht). Deshalb haben auch wir, das Abbild des Todes machend, das Brot dargebracht und bitten auf Grund dieser θυσία“ u. s. w. Wie das Gebet selbst sagt, wird aus den Einsetzungsworten das bereits zu diesem Zweck dargebrachte Brot, die θυσία, als das Abbild des Leibes erklärt. „Wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes, weil nämlich Jesus . . (folgt der Einsetzungsbericht). Daher haben auch wir den Kelch dargebracht, indem wir das Abbild des Blutes herbeiführten“. Das „Darbringen“ des Kelches besteht also in dem vorangehenden Bereitstellen des Kelches als des Blutbildes, als solches erklärt durch die Einsetzungsworte Christi. Diese θυσία nun möge Gott an seinem Wesen „teilnehmen lassen“ d. i. konsekrieren: „Es komme, o Gott der Wahrheit, Dein heiliger Logos über dieses Brot, damit das Brot werde der Leib des Logos, und über diesen Kelch, damit der Kelch werde das Blut der Wahrheit“ [1]. So ist also der Sinn der θυσία nach dem Oblationsgebet von

---

[1] ed. Funk, Didascalia et constitutiones apostol. II p. 174 s. (Paderborn, 1905).

Thmuis: Was wir dargebracht haben als ein Abbild des Leibes, Blutes, und damit des Todes Christi, das wird durch Gottes (Christi) Wort, welches wir darauf herabrufen, wirklich der Leib und das Blut Christi. Von deren Hingabe an Gott als neuerliche Gabe aber ist bei Serapion keine Rede. Diese sind in keinem andern Sinne „Opfer“ als im Sinne des einmaligen Opfertodes Christi. Dieses Opfer aber bringen wir nicht durch ein „Hingeben“ an Gott dar, sondern einfach durch das Aussprechen der Geheimnisse (vermutlich der Einsetzungsworte) zur Verherrlichung Gottes durch Christus, den einmal Geopferten, wie auch die das Trisagion und die Konsekration einleitenden Gebetsworte lauteten: „Gib uns den heiligen Geist, damit wir stark werden auszusprechen und zu verkünden Deine unaussprechlichen Geheimnisse. Es rede in uns der Herr Jesus und der heilige Geist verherrliche Dich durch uns.“ (Einleitungsgebet)[1].

Auch bei Ambrosius (um nur diesen zu nennen) bezieht sich die eigentliche oblatio an Gott, soweit sie von uns Menschen ausgeht, nur auf die zu eucharistierenden Gaben, nicht auf die eucharistierten Gegenstände selbst. Die Katechumenen dürfen, weil sie die ratio sacrificii noch nicht kennen, erst am achten Tag nach der Taufe ihre Opfergabe an den heiligen Altar bringen, damit nicht durch die Unwissenheit des Opfernden das Geheimnis des Opfers befleckt werde[2]. Der Christ „opfert den Altären den Leib, welcher zu verwandeln ist“[3]. Das Wort Christi verwandelt die

[1] Funk l. c. 172.

[2] Ambr. expos. in ps. CXVIII (M. Lat. tom. XV 1198 s.).

[3] De incarnationis Dominicae sacramento c. IV (M. L. tom. XVI 824).

dargebrachten Gaben[1]. Das „Herrnmahl" des ersten Korintherbriefes versteht Ambrosius eucharistisch. Demgemäss bringen die Teilnehmer ihre Oblation zuerst dar und dann werden durch ein und dasselbe gemeinsame „Gebet" die Oblationen aller gesegnet[2]. Die Teilnehmer sollen daher aufeinander warten, damit die Opferung gemeinsam gefeiert werden könne[3]. Aus allem dem ist klar, dass Ambrosius die „Opferung" nur im Opfergang der Gläubigen sieht; in diesem findet das eigentliche „Darbringen" statt. Das wirkliche Opfer aber ist kein Darbringen mehr, sondern das „Gebet", welches das Dargebrachte in das eine und einmalige Opfer, nämlich Leib und Blut Christi, verwandelt: „Wenngleich Christus jetzt nicht zu opfern scheint, wird er selbst doch auf Erden geopfert, wenn Christi Leib geopfert wird; vielmehr opfert offenbar er selbst in uns, dessen Wort das sacrificium heiligt, welches dargebracht wird"[4]. Das Gebet, die Worte des Herrn, sind es also, welche das bereits Dargebrachte erst zum eigentlichen Opfer machen. Und dieses wahre Opfer besteht in der Verkündigung des Herrntodes durch die Sakramente, welche durch das Geheimnis des heiligen Gebetes in Fleisch und Blut verwandelt werden[5]. Das „Opfer" entsteht durch das Wort Christi, welches das, was dargebracht worden ist, verwandelt[6]. Durch die „prex" werden die dargebrachten Gaben geweiht[7].

---

[1] De myster. c. IX.
[2] Comment. in ep. I ad Cor. c. XI v. 20—22 (M. L. tom. XVII, 242).
[3] a. a. O. 244.
[4] Enarr. in ps. XXXVIII (M. L. tom. XIV, 1051).
[5] De fide ad Gratian. l. IV c. 10 (M. L. tom. XVI, 641).
[6] De myster. c. IX.
[7] Comment. in ep. I ad Cor. (M. L. tom. XVII, 242).

Eine eigentliche Darbringung der geweihten Oblation findet nicht mehr statt.

Die Schrift de sacramentis beschreibt kurz den Vorgang: Lob Gottes, Gebet für das Volk, die Kaiser, die übrigen. Wenn es aber zur Bereitung des ehrwürdigen Sakramentes kommt, dann bedient sich der Priester nicht mehr seiner eigenen, sondern der Worte Christi[1]. Von einer Darbringung ist nicht mehr die Rede. Vielmehr lautet „das Gebet" — ganz ähnlich wie das von Thmuis —: „Mache uns dieses dargebrachte Opfer rechtsgültig, vernünftig, (lebendig) annehmbar: das ist zum Ebenbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus, welcher" (folgt Einsetzungsbericht)[2]. Wenn nun unmittelbar darauf gebetet wird: ... „wir opfern Dir diese unbefleckte Hostie" u. s. w.[3], so können die Worte nicht eine neuerliche Aufopferung bedeuten, da ja das conficere schon vollendet ist; diese Worte können vielmehr nichts anderes sein, als eine symbolische Einkleidung, welche die soeben vollzogene Konsekration im Anklange an die vorhergegangene äusserliche Oblation von Brot und Wein als eine „Gabendarbringung" an Gott versinnlicht. Das Uneigentliche dieser Ausdrucksweise ist in der Liturgie der apostolischen Konstitutionen noch eigens hervorgehoben, welche an derselben Stelle in demselben Sinn betet, Gott, der ja nichts bedürfe, möge auf diese Gaben gnädig herabsehen u. s. w.[4].

So ist, wenn wir von der „Opferung" der Gaben zum Zweck der Danksagung und vor derselben absehen, der liturgische Opferakt seitens der Christen bei

---

[1] l. IV c. 4 (M. L. tom. XVI, 440).

[2] l. c. c. 5 (a. a. O. 443).

[3] l. c. c. 6 (a. a. O. 445).

[4] (Funk, Didascalia et Constitutiones apostol. Paderborn 1905 l. VIII, 12, 39, p. 511).

der Eucharistiefeier lediglich „das Gebet". In diesem Sinn äussern sich auch die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, wenn sie von der symbolischen, bereits gang und gäbe gewordenen Terminologie absehen und vom Wesen des eucharistischen Opfers reden. Eusebius von Emesa nennt die sonntägliche Eucharistiefeier schlechthin die Stunde „des Gebets": „Wehe dem Presbyter, der nicht vor allem zur festgesetzten Stunde Gott die Gebete darbringt! Denn wenn die festgesetzte Stunde verstrichen ist, in welcher das Gebet vollendet werden sollte" u. s. w.[1]. Eusebius von Cäsarea stellt in der Deutung der bekannten Malachiasstelle den „körperlichen Opfern" des alten Bundes das „geistige Rauchwerk" und das Opfer entgegen, welches die Christen durch den wahren Hohenpriester Gott darbringen, und dieses Opfer ist das reine, unblutige und geistige eben „durch die Gebete"[2]. Der christliche Altar wird Gott errichtet zum Behuf „der Gebete und der Gottesverehrung"[3]. „Das Lob und die Danksagung" (im eucharistischen Opfer) ist weit besser als die körperlichen Opfer des mosaischen Gesetzes"[4]. Das reine und unblutige Opfer, welches Gott selbst in seiner Kirche eingesetzt hat, ist ein Gottesdienst ohne Blut und Feuer, der „durch Lobpreisung" vollzogen wird[5]. Das eucharistische Opfer besteht nicht in blutigen und überhaupt nicht in materiellen Opfergaben, sondern in der Darbringung geistiger Verherrlichung und Dank-

---

[1] Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 281, 283, 286 (Erlangen 1894).

[2] Eclogae prophet. l. III c. XXIX (M. Gr. tom. XXII, 1156 Vgl. hist. eccl. X, 4).

[3] l. c. l. IV c. XI (a. a. O. 1216).

[4] Euseb. in ps. LXVIII (M. Gr. tom. XXIII, 760).

[5] ibid. 761.

sagung[1]. Gebet und Danksagung über Brot und Wein ist also des Opfers Wesen; letztere werden nur symbolisch Opfergaben an Gott genannt, z. B. analog den Schaubroten des alten Bundes[2]. In der syrischen Theophanie definiert Eusebius geradezu das Wesen des eucharistischen Opfers, bezw. dessen, was es zum Opfer macht: „Vernünftige und unblutige Gottesdienste aber, die in Gebeten und geheimen göttlichen Worten bestehen, wer anders überlieferte den ihm nahestehenden, sie auszuüben, als er (Christus) allein? Deshalb bestanden in der ganzen Menschenwelt feuerlose Altäre gottgeziemender Gottesdienste und Weihgeschenke der Kirchen, und geistige und vernünftige Opfer, die in gotteswürdigen Diensten dem Einen Gott allein, dem Allkönig, von allen Völkern dargebracht werden"[3]. Die Konsekrationsworte also, welche Christus den Seinen überliefert hat, sind das Wesen des christlichen Opfergottesdienstes. Dieses „Gebet" ersetzt die Brandopfer als ein „geistiges und vernünftiges" Weihgeschenk der Kirchen.

Nach Didymus, dem Alexandriner sind „das Opfer des Lobes" „die geistigen und unblutigen Opfer des neuen Bundes, welche wir auch gewöhnlich Opfer der Danksagung nennen"[4]. Und worin besteht die Darbringung dieser Opfer nach Didymus? „Die diese Opfer Darbringenden müssen die für sie vom Gotteslogos gewirkten Veranstaltungen (also das einmalige Erlösungs-

---

[1] Euseb. in ps. LXXXVIII (a. a. O. 1096).

[2] Eus. in ps. XCI (a. a. O. 1169 s.). Vgl. in ps. XCV (1224).

[3] lib. III, 15 (Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig 1903, Bd. III, p. 132*).

[4] Erklärung des 106. Psalms v. 22 (M. Gr. tom. XXXIX, 1529). Vgl. Conc. Neocaes. can. XIII (Mansi II, 542), Conc. Laodic. can. IX (a. a. O. 565).

opfer) an alle Menschen verkünden." Und dies geschieht nicht dadurch, dass sie das Geschehene einfach andern erzählen, sondern indem sie „zugleich auch eine Probe des ihnen gewordenen Heils in Händen tragen"[1]. Diese „Probe" ist natürlich Fleisch und Blut Christi, des einst Geopferten, das drastische Gedächtnis seines Todes; dieses halten wir in Händen als das uns von Gott geschenkte Heil, nicht als eine für Gott bestimmte Gabe. Eine solche Erinnerung müssen wir Gott darbringen, d. h. vor Gott danksagend begehen, nicht ihm schenken. Christus hat für uns seinem Vater „eine Art" Schlachtopfer dargebracht (am Kreuz), und das Andenken hieran müssen wir Gott „anstatt eines Opfers" darbringen, mittels des eucharistischen Brotes und Weines, „der Symbole des Leibes uud Blutes Christi"[2]. So weiss auch Basilius, wo er die eucharistische Liturgie in ihrem Verlauf erwähnt, nichts von einer wirklichen Darbringung von eucharistierten Gaben an Gott; sie zerfällt in die Opferung (d. i. den Opfergang der Gläubigen mit Naturalien, Geld u. dgl.), „das Gebet" (d. i. die Konsekration) und die Kommunion[3].

Selbst Chrysostomus weiss noch nichts von einer wirklichen Aufopferung des Konsekrierten als Gabe an Gott. Die Liturgie besteht nach ihm „in der Lehre, den Gebeten, der Eulogie der Priester, dem Genuss der Geheimnisse, dem Friedenskuss"[4]. Die Väter des vierten

---

[1] a. a. O.

[2] Eus. in ps. LXV (M. Gr. tom. XXIII, 648); Demonstr. evang. lib. I c. X (M. Gr. tom. XXII, 88 ss.). Vgl. l. V c. III (a. a. O. 365 ss.).

[3] Zweiter kanon. Brief an Amphilochius can. XXII. An Amphilochius über die Kirchengesetze can. LVI, LXXV, LXXXII.

[4] Hom. in S. Pascha (M. Gr. tom. LII, 770), Hom. XVII, 17 in Matth. (M. Gr. tom. LVII, 264) et passim.

Jahrhunderts sprechen, wie diejenigen der Vorzeit, überhaupt weit häufiger von dem Eucharistiegenuss als von der Opferung derselben. Aber auch wenn sie von der Eucharistie als Opfer reden, so tun sie es regelmässig im Sinn einer Gedächtnisfeier zum Andenken an das einmalige Sterben Christi und nicht im Sinn einer gegenwärtigen wirklichen Opferung Christi irgendwelcher Art. Es wird lediglich das Fleisch und Blut des einmal Getöteten, das einmalige, längst fertige Opfer, lobpreisend gegenwärtig gemacht und durch Genuss die Teilnahme an diesem Opfer erlangt. Darum liest man bei Chrysostomus so oft: „Das Opfer liegt auf dem Altar"[1]. Dabei sind es nicht wir, welche opfern, es seien denn die Opfergaben an Naturalien, Geld und andern Wertgegenständen gemeint, welche die Gläubigen an die Schranken des Altars bringen. Christi alleiniges Priestertum dominiert noch mächtig in der Gedankenwelt der Kirchen; aber auch ihm wird kein neues, vom Kreuzesopfer verschiedenes Opfern in der Eucharistie zugeschrieben: „Glaube also nicht, wenn du Christum Priester nennen hörst, dass er sich immer opfere. Denn das hat er einmal getan, und nun hat er seinen Sitz inne. Denn damit du nicht meinest, er stehe im Himmel und sei Diener, zeigt er, dass das Werk der Erlösung vollbracht sei . . . Es gibt kein anderes Opfer; Eines hat uns gereinigt . . . Soviele also von uns des Siegels gewürdigt worden, soviele am Genuss des Opfers Anteil bekommen, soviele an dem unsterblichen Tisch Platz

[1] z. B. Hom. in ep. ad Rom. VIII, 8; XV, 15. De Juda prodit. c. IV. Hom. in ep. I. ad Cor. XXIV c. X, 16. De Sacerdotio l. III c. IV (M. Gr. tom. XLVII 642); l. VI c. IV (a. a. O. 681); de Juda prodit. I, 6 (tom. XLIX, 380 ss.) de eodem hom. II, 6 (a. a. O. 389 s.). Hom. de coemet. et cruce I (a. a. O. 393).

gefunden" u. s. w.[1] Nicht wir also sind es, welche das Opfer darbringen, noch bringt Christus von neuem sich zum Opfer; sondern wir sprechen „das Gebet" und dann liegt das Eine, einstige und einmalige Opfer fertig auf dem Altar zum Genuss. Unser liturgischer Sakrifikalakt liegt ganz allein in dem „Gebet der Danksagung"[2].

Aber auch dieser ist in den Augen des Chrysostomus kein neues, vom Opfer Christi verschiedenes Opfern, sondern ein Andenken an jenes. Er erklärt: „Wohl opfern wir, aber wir begehen das Andenken an seinen Tod, und es ist Ein Opfer, nicht viele, weil es einmal dargebracht wurde, wie jenes, das ins Allerheiligste einging. Von diesem aber ist dieses das Abbild und von diesem jenes. Denn wir opfern immer denselben, und nicht jetzt ein anderes Schaf und morgen wieder ein anderes, sondern immer dasselbe, so dass das Opfer Eines ist. Sind daher auf diese Weise, weil überall geopfert wird, auch viele Christusse? Unser Hoherpriester ist jener, der das Opfer, welches uns reinigt, dargebracht hat. Jenes, welches damals dargebracht wurde, bringen auch wir jetzt dar, und dieses ist unerschöpflich. Dies geschieht zum Andenken daran, was damals geschah. Kein anderes Opfer, sondern dasselbe opfern wir, oder vielmehr, wir begehen das Andenken daran"[3]. Durch das Sprechen der Danksagung, will Chrysostomus sagen, wird Fleisch und Blut dessen gegenwärtig, der das eine und einmalige Opfer vollbracht hat. Darum ist unser Opfern eigent-

---

[1] Chrysost. hom. XIII in Hebr. VII. Vgl. Hom. in Matth. LXXXII, 1, 2, 5, 6 (M. Gr. tom. LVII, 737—740, 743 s.). Hom. XVII, 2 in Joan. (a. a. O. tom. LIX, 116).

[2] Euseb. Praepar. evang. IV, 4 (M. Gr. XXI, 245), 21 (a. a. O. 297).

[3] Chrysost. Hom. XVII in Hebr.

lich kein neuerliches Darbringen, sondern vielmehr ein Gedenken an das Eine Opfer.

„Mit den Augen des Geistes und der Liebe, lautet ein Hymnus des Simeon Bar Sabba, lasst uns alle Christum schauen und die Geheimnisse und Bilder, welche er uns übergab, als er zum Kreuztod geführt wurde. Auf dem heiligen Altar liegt das lebendige Opfer, und die Priester, Engeln gleich, feiern das Andenken an seinen Tod, indem sie mit der Stimme der Danksagung sprechen: Lob sei ihm ob seiner unaussprechlichen Gabe“ [1].

Das Sprechen dieser Danksagung über Brot und Wein wurde aber doch schon seit mehr als einem Jahrhundert sehr häufig symbolisch auch als ein Darbringen des eucharistierten Brotes und Weines selbst als Gabe an Gott bezeichnet und behandelt, und zudem war diese „Gabe“ das lebendige Gedächtnis des blutigen Schlachtopfers am Kreuz. Nun gibt aber weniger der Inhalt der Sache, als dessen symbolische, sinnliche Einkleidung den äusseren Kulterscheinungen ihr Gepräge und ihre Entwicklung. Und so wird, nachdem man sich einmal daran gewöhnt, den eigentlichen, liturgischen Opferakt, das Eulogieren über Brot und Wein, symbolisch als ein Hingeben des Eulogierten an Gott zu deuten, mit Sicherheit eine noch vollständigere Konzession an vorchristliche Kulte zu erwarten sein.

2. Das eucharistische Opfer als symbolische Schlachtung.

Wirklich tritt uns, jedenfalls schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, die eucharistische Konsekration nicht mehr blos als Gabendarbringung

[1] Graffin, Patrol. Syr., tom. I, 2 p. 1053.

an Gott, sondern auch als eine Art unblutiger Schlachtung des Gotteslammes entgegen. Hatte die alte Zeit, wie wir noch in dem Oblationsgebet von Thmuis gesehen, in der Eucharistie nur das Bild des historischen Herrntodes erblickt, so begnügte man sich allmälich nicht mehr mit dem Andenken, sondern wollte in dem Konsekrationsgebet, eben weil es Fleisch und Blut des Geschlachteten vergegenwärtigte, geradezu ein symbolisches Schlachten desselben sehen. Hierzu mochte die eigentümliche Tatsache mit auffordern, dass man bei der Eucharistiefeier „den Herrn schaut, welcher in Stücke zerlegt und doch nicht vermindert, verteilt und doch nicht verzehrt wird“ [1]. Schon zu Epiphanius' Zeiten scheint man an eine symbolische Schlachtung Christi in der Eucharistie zu denken. Epiphanius lässt den Gegner Aërius einwenden: „Was ist das Passah, welches von euch gefeiert wird? Ihr hängt ja noch den jüdischen Fabeln an; denn die Passahfeier darf nicht begangen werden, weil, als unser Passah, Christus geschlachtet worden ist.“ Diesem Einwurf, der offenbar die Feier der Eucharistie mit dem Schlachten des Passahlammes in Parallele bringt, begegnet Epiphanius nicht etwa damit, dass er ein neuerliches Schlachten des Christuslammes in Abrede stellt, sondern er weist bloss darauf hin, dass jenes Zitat von Paulus stamme, welcher doch gleichfalls das Passah der Eucharistie gefeiert habe“ [2].

Ephräm der Syrer vergleicht das eucharistische Opfer mit dem Opfer Noah's nach der Flut. Wie Gott sich dort durch das Blutsprengen habe bestimmen lassen, keine Flut mehr zu senden, so möge er sich um so

---

[1] Eusebius von Emesa bei Zahn a. a. O. S. 281.

[2] L. III tom. I haeres. LXXIV (M. Gr. tom. XLII, 505 s.).

mehr durch das Sprengen des heiligen Blutes Christi auf dem eucharistischen Altar erweichen lassen[1]. Dieses „Blutsprengen“ ist dem Dichter freilich Bild. In Wahrheit sieht auch er den eucharistischen Opferakt von unserer Seite in der „Danksagung“. Das zeigt er anderwärts, wo er ohne solche und jede Symbolik bittet, es mögen in den wiederhergestellten Kirchen wieder die Bücher aufgeschlagen, die Tische aufgestellt, die Diener geschmückt werden, und es soll aus ihnen gleichsam als Erstlingsopfer „die Danksagung“ zum Herrn des Friedens emporsteigen[2].

Allein die Symbolik war da. Wie der Syrer Cyrillonas Christum schon beim Abendmahl sich Gott aufopfern und schlachten liess, wie man nach Pseudobasilius den Leib Christi, der sich für uns Gott als Gabe und Opfer dargebracht, „schlachtet“ (*ἱερεύει*)[3], so „schneidet, nach Gregor von Nazianz, der Priester mit unblutigem Schnitt Leib und Blut des Herrn und benützt dabei das Wort (der Konsekration) als Schwert“[4]. Eine theologische Begründung dieser Symbolik liefert Gregor von Nyssa, welcher in seiner ersten Osterrede damit dartun will, dass der Herr drei volle Tage tot gewesen, dass er diese drei Tage schon vom Gründonnerstag an zählt. Christus habe sich als Opfergabe und Schlachtopfer für uns dargebracht, als er seinen Leib als Speise zum Genuss hingab und sein Blut den Jüngern zum Trank reichte. Niemand aber könne als Nahrung dienen, es sei denn, er ist vorher geschlachtet. „Denn nicht wäre der Körper des Opfers zur Speise geeignet, wenn er belebt wäre. Als er also seinen Jüngern seinen Leib zur Speise und sein Blut

---

[1] Carmina Nisibena I (ed. Bickell 1866) p. 72, 74.
[2] carm. XXI (a. a. O. p. 120).
[3] De bapt. II, 2 (ed. Maur. 1832 tom. II, 927).
[4] ep. CLXXI M. Gr. tom. XXXVII, 281.

zum Trank reichte, war bereits der Leib dem Willen nach durch die Macht dessen, der das Geheimnis wirkt, still und unbemerkt geschlachtet." Die Anwendung solcher Theorie auf das Eucharistieopfer lag nahe.

Und so ist es Chrysostomus ein ganz geläufiger Gedanke, Christus symbolisch geschlachtet auf dem Altar liegen zu sehen: „Habt Scheu vor dem Opfer, welches auf diesem Tisch liegt"[1]. „Was nötigst du den Nächsten, beim hl. Tisch zu schwören und opferst an der Stelle den Bruder, wo Christus als Opfer daliegt?"[2] „Damit wir durch das Blut des Lammes geheiligt werden, deshalb liegt das Lamm auf dem mystischen Tisch"[3]. „Als Opferlamm geschlachtet liegt vor uns Christus selbst"[4]. „Willst du Blut, sagt er (Christus), so opfere nicht das Blut von Tieren auf den Götzenaltären, sondern röte meinen Altar mit meinem Blut ... Warum fügt er (Paulus) bei, dass wir (das Brot) brechen? Am Kreuz geschah dies nicht, sondern vielmehr das Gegenteil; denn es heisst: kein Bein an ihm soll gebrochen werden. Was er am Kreuz nicht litt, das leidet er beim Opfer um deinetwillen, und er lässt sich brechen, um alle zu sättigen"[5]. Dieses Bild vom Opfer bezieht sich also bei Chrysostomus nicht etwa bloss auf das Kreuzopfer, so dass das Lamm nur als das damals Geschlachtete auf dem Altar läge. Nein, in der Liturgie selbst vollzieht sich diese bildliche Schlachtung: „Der mystische Tisch ist bereit und das Lamm Gottes wird für dich geschlachtet ... das im Kelch befindliche Blut ist zu

---

[1] Hom. ad Rom. VIII, 8.
[2] Hom. XV, 5.
[3] De Juda prod. c. IV.
[4] ibid. c. VI.
[5] Hom. ad I Cor. XXIV c. 10 v. 16.

deiner Reinigung aus der unbefleckten Seite vergossen" [1]. „Habe Ehrfurcht vor dem Erweis dieses Opfers; getötet liegt Christus da" [2]. Einmal wird von dem eucharistischen Opfer geradezu erklärt, dass in demselben der Tod Christi vollzogen werde [3]. Natürlich symbolisch; denn in demselben Satz erklärt sich Chrysostomus dahin, dass in der Eucharistiefeier „das furchtbare Geheimnis verkündigt werde, dass Gott sich selbst für die Welt hingegeben habe," und er vergleicht die Feier mit einem Triumphzug.

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts ist die Schlachtungssymbolik auch im Abendland zu finden. Nicht mehr zu reden von dem einfachen Bild der Passion, welches man seit geraumer Zeit, von Cyprian [4] bis auf Gaudentius [5], in der Eucharistie erblickt hat, finden wir jetzt in der Eucharistiefeier selbst eine mystisch-symbolische Opferung Christi, eine immolatio, z. B. bei Ambrosius [6]. Einen Sermo über das Hexaëmeron schliesst er, um zur Feier der Eucharistie überzugehen, mit den Worten: „Es nahe heran die Passion des Herrn Jesus, welche täglich unsere Sünden vergibt" u. s. w. [7] Den Altar nennt Ambrosius zwar wiederholt „Kreuz" [8]. Dass er aber nicht etwa bloss das Bild des historischen Kreuzesopfers in der Eucharistie sieht, sondern das Bild eines neuen, von jenem

---

[1] Hom. IX de poenitentia (M. Gr. XLIX) vgl. De sacerdotio III, 4 (M. Gr. tom. XLVII, 642).

[2] De prodit. Judae I, 6 (M. XLIX, 380), II, 6 (a. a. O. 390). De coem. et cruce I (a. a. O. 393). Vgl. Hom. L, 3 in Matth. (tom. LVIII, 507 s.).

[3] Hom. XXI in Joan. IV (M. Gr. tom. LX, 170).

[4] z. B. ep. LXIII, 17.

[5] Sermo II (M. L. tom. XX, 855, 860).

[6] Expos. in Evang. Luc. I, 28 (ed. Vindob. p. 28).

[7] Hex. lib. V c. 25 (M. L. tom. XIV, 242).

[8] ep. LXIV (M. L. tom. XVI, 1222, 1223 bis, 1224).

verschiedenen Opfers, spricht er in seinem Buch de officiis aus: „Christus opfert sich jetzt als Priester, um unsere Sünden hinwegzunehmen: hier auf Erden im Bild, dort (im Himmel) in Wahrheit, wo er beim Vater als unser Fürsprecher für uns eintritt“ [1]. (Das Buch de sacramentis nennt die Eucharistiefeier sogar eine wirkliche „Vergiessung“ des Blutes Christi; allein diese ist nicht als eine neuerliche gedacht, sondern als identisch mit der historischen Blutvergiessung, weil Christi Tod und Auferstehung für den Kommunizierenden immer „hodie“ sei) [2].

Hieronymus gebraucht für die Kommunion den schon von Tertullian angewandten Vergleich mit der Parabel vom verlorenen Sohn: „Das Mastkalb, welches zum Heil des Büssers geschlachtet wird, ist der Erlöser selbst, dessen Fleisch und Blut wir täglich geniessen. Dieses Mahl wird täglich gefeiert; täglich nimmt der Vater den Sohn auf; immerdar wird Christus für die Gläubigen geschlachtet“ [3]. Dass aber Hieronymus nicht, wie einst Clemens von Alexandrien und Tertullian, das „Schlachten“ dieses Mastkalbs = Essen des ein für allemal geschlachteten Mastkalbs genommen wissen will [4], sondern an ein, wenn auch nur symbolisch, täglich sich erneuerndes Schlachten denkt, zeigt er, wo er sagt, dass **wir** es sind, welche das Lamm schlachten, dass **wir** das mystische Passah feiern [5]. „Am vierzehnten Tag, ruft er den Taufkandidaten zu, muss für euch das Lamm

---

[1] c. XLVIII. Vgl. die Schrift de sacramentis lib. IV, 4 (M. L. tom. XVI, 443); l. V, 4 (a. a. O. 452).

[2] lib. IV c. 6 (a. a. O. 446); V c. 4 (a. a. O. 453).

[3] ep. XXI, 26 (M. L. tom. XXII, 388).

[4] Vgl. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff S. 111 ff.

[5] ep. LII, 10 (a. a. O. 536). Vgl. Comment. in Osee II, c. 9, 12 (M. L. tom. XXIV, 888 s.).

geschlachtet werden“ [1], und an der Ostervigil: „Wir wollen uns bereiten zur Schlachtung des Lammes, . . . damit wir nicht ausserhalb der Kirche das Lamm zu schlachten scheinen . . .“ [2] „So wird auch bei der Schlachtung des Lammes dieses dann wahrhaft getötet, wenn es in Einem Haus geschlachtet wird. Auf doppelte Weise nämlich wird Christus im Haus der Kirche geschlachtet; sind wir gerecht, dann essen wir von seinem Fleisch als Lamm, sind wir Sünder und tun Busse, so wird er für uns als Bock getötet“ [3]. Gleich Gregor von Nazianz sieht auch Hieronymus den symbolischen Schlachtungsakt in dem Konsekrationsgebet; denn „der Priester bringt das Schlachtopfer dar, indem er mit heiligem Mund das Fleisch des Lammes herstellt“ [4]. Einmal bezeichnet er ebenso unsere Eucharistiefeier als ein Zerstampfen der göttlichen Traube [5]. Hier ist noch auf die freilich pathetische Klage Rufins über die Zustände der Kirche zur Zeit der Synode von Rimini hinzuweisen: „Nirgends ein Altar, noch Schlachtopfer (immolatio), noch Trankopfer (libamina)“ [6]. Desgleichen lässt Paulin von Nola den Priester „das Lobopfer schlachten“ [7].

Zusammenfassend dürfen wir für die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts einen weiteren Schritt in der symbolischen Materialisation des eucharistischen Opfers

---

[1] Tract. de ps. XIIII (Anecdota Maredsol. vol. III pars 2 (1897) p. 25).

[2] De exodo in vigilia Paschae (a. a. O. p. 406).

[3] a. a. O.

[4] ep. LXIV, 5 (M. L. tom. XXII, 611). Vgl. Apol. ad Rufin l. III c. 33 (M. L. tom. XXIII, 481). Comment. in Jesaj. l. IV c. 11 (M. L. tom. XXIV, 148). Ep. XV, 2 (tom. XXII, 355).

[5] ep. CXX (a. a. O. 986).

[6] hist. eccl. I c. XXI (M. L. tom. XXI, 495).

[7] ep. XXXII c. 13 ad Sever. (ed. Vind. p. 288).

konstatieren. Wie die Wende des zweiten Jahrhunderts das danksagende Konsekrieren der Eucharistie zur Darbringung derselben als Gabe gedeutet hat, so führte jetzt der von den Aposteltagen überkommene Charakter des Todesgedächtnisses zur symbolischen Schlachtung der lebendigen Opfergabe. Beide liturgische Entwicklungsstadien entsprechen den Ideen und Vorstellungen, welche der Menschheit seit Jahrtausenden vertraut, ja durch den Kult des alten Bundes den Christen sogar ehrwürdig geworden waren.

B. Der Altarbegriff des vierten Jahrhunderts.

1. Der dauernde Standort des Altars.

Das natürliche Korrelat zum Opfer ist der Altar. Mit der Entwicklung des Opferbegriffs geht der des Altars Hand in Hand. Das Urchristentum hatte nur Ein Opfer, nur Einen ἱερεύς gekannt, Christus, den Gekreuzigten. Er ward in der Eucharistie gegenwärtig durch die „Danksagung". Die Liturgie der Christen erschöpfte sich in dem verherrlichenden Danksagungsgebet, welches den ewigen Hohenpriester, das ewige Opfer vergegenwärtigte, und in dem Geniessen dieser heiligen Speise in Erinnerung an den Opfertod. Darum war der Tisch, worauf diese Feier vollzogen wurde, ein einfacher Mahltisch, kein „Altar". Einen Opferaltar, auf welchem Gaben der Menschen an Gott niedergelegt, oder gar geschlachtet wurden, gab es noch nicht; nur einen heiligen „Tisch". Diese Bezeichnung ist in dem konservativeren Osten herrschend geblieben, selbst dann, als die Opfersymbolik schon in reicher Blüte stand. Das Wort τράπεζα überwiegt in der griechischen Väterliteratur bei weitem den Ausdruck θυσιαστήριον. Ja,

man kann sagen: τράπεζα ist die gewöhnliche Bezeichnung für den Altar, und nicht θυσιαστήριον. Diesen letzteren Namen hätte der eucharistische Mahltisch nach Gregor von Nazianz eben nur symbolisch empfangen: „die Altäre (θυσιαστήρια), welche nach dem reinsten und unblutigen Opfer (θυσία) so genannt werden“[1]. Eigentliches Thysiasterion im gewöhnlichen Sinn, deutet Gregor damit indirekt an, war bisher nur der Altar, auf welchem blutige Opfer geschlachtet werden. Wenn wir unseren Tisch nun gleichfalls so nennen, so können wir dies im Hinblick auf die unblutige θυσία, welche darauf dargebracht wird. Die Abendländer bevorzugen dagegen den Namen altare.

Je lebendiger unter den Christen nun die Anschauung wurde, dass neben und durch Christus, den ewigen Pontifex, auch wir selbst liturgisch Opfernde seien, Gaben darbringen, um so mehr näherte sich auch die heilige Mensa von dem Charakter eines schlichten, an sich bedeutungslosen Mahltisches dem eines heiligen Altars, auf welchem die Opfergaben niedergelegt werden. Bedenkt man, wie die Väter seit Beginn des zweiten Jahrhunderts immer eifriger und detaillierter die christliche Liturgie an der alttestamentlichen massen und aus dieser heraus erklärten, so versteht man leicht, dass diese Anlehnung naturgemäss auch ihre Folgen für die Wertung des christlichen Altars haben musste, ganz besonders im vierten Jahrhundert, als die Kirche nicht mehr um ihre Existenz zu kämpfen hatte. Wir sehen das, um nur wenige Beispiele anzuführen, aus Eusebius, welcher die christliche Sonntagsliturgie als Erfüllung der alten Sabbatliturgie dartut, indem an diesem Tag auch die Christen durch ihr Gebet Räucher-

---

[1] Contra Julian. II, 29 (M. Gr. tom. XXXVI, 701).

werk anzünden, durch ihre Eucharistie Schaubrote darbringen und Opferblut sprengen, durch ihre Gotteserkenntnis Lichter anzünden[1]; ferner aus Gregor von Nazianz, der im Hinblick auf die Ordination sagt: „Du salbest mich zum Hohenpriester, du bekleidest mich mit dem langen Gewand, setzest mir die Kopfbinde auf, führest mich vor den Altar des geistigen Brandopfers, schlachtest das zur Weihe vorgeschriebene Kalb, weihst die Hand dem hl. Geist und führst mich hinein, das Allerheiligste zu schauen und machst mich zum Diener jenes wahren Zeltes, welches der Herr errichtet hat“[2]. Ebenso aus Ambrosius, welcher die Aufgabe der Kleriker, den Altar zur Zeit der Liturgie zu verhüllen, in Parallele mit der Vorschrift bringt, dass die Leviten die Bundeslade verhüllen[3]. Der Ambrosiaster spricht von der Pflicht der Diakonen, „den Altar zu tragen und seine Geräte und dem Priester Wasser auf die Hände zu giessen, wie es vom Herrn durch Moses vorgeschrieben worden ist“[4]. Hieronymus ist die altjüdische Bezeichnung des christlichen Altars als „sancta sanctorum“ ganz geläufig. Von vielen Belegen nur der eine, wo er verlangt, die christlichen Priester sollen nicht in den beschmutzten Alltagskleidern in das „Allerheiligste“ eintreten, sondern mit reinem Gewissen und reinen Kleidern die Geheimnisse des Herrn tragen[5].

Trotzdem indes schon vom dritten Jahrhundert an der Abendmahlstisch seine Würde und Verehrung als Heiligtum empfangen hatte, galt er doch dieses ganze

---

[1] In Psalm. XCI (M. G. tom. XXIII, 1169 s.).

[2] Rede vor seinem Vater nach der Flucht c. 4.

[3] De offic. I, 50. M. L. tom. XVI.

[4] Quaest. vet. et novi testam. (M. L. tom. XXXV, 2301).

[5] In Ezech. lib. XIII c. 44 (M. L. tom. XXV, 436). Vgl. Augustin. ep. XXXVI (ed. Vind. p. 53 s.).

Jahrhundert hindurch nur so lang als „Altar“, als die jeweilige Feier währte. Ausserhalb dieser Zeit war er belanglos und nicht weiter beachtet. Man hatte keinen „Altar“, d. i. im Sinne eines dauernd und fest im Tempel stehenden Heiligtums. Noch Arnobius, in den ersten Jahren des vierten Säkulum, hatte dafür gezeugt[1]. Anders wurde es, als die Glanzzeit für die christlichen Kirchen aufging. Da wurden die Gebetshäuser angesehene, staatlich respektierte Heiligtümer und traten das Erbe der grossen Göttertempel an, nach Benennung und Bedeutung. Seit dieser Zeit blieb auch der Altar das dauernde Zentralheiligtum der Kirchen, auch ausserhalb der Zeit der Liturgie. Von der Aufstellung des Altars beim grossen Kirchenbau von Tyrus an lässt sich aus zahlreichen Belegstellen nachweisen, dass der Altar auch ausserhalb der Zeit des Gottesdienstes als Altar hochgehalten und wertgeschätzt worden ist. So aus den Berichten über Entweihungen der Altäre durch häretische Kirchenstürmer[2], oder wo ausdrücklich vom Altar ausser der Zeit der Liturgie die Rede ist[3], oder wo von Altären berichtet wird, „welche frühere Bischöfe aufgestellt hatten“[4]. Aphraates ruft in Zeiten grosser Bedrängnis Gott um Wiederherstellung der Kirchen an: „Es mögen sich auftun die versperrten Tore, die zerstörten Altäre mögen wiederhergestellt, unser zersprengtes Volk gesammelt werden und sich freuen deines wiederhergestellten Hauses“[5]. Den Unterschied

---

[1] Adv. nat. VI, 1 (ed. Vindob. p. 214).

[2] z. B. Epistola encycl. Petri Alex. II (M. Gr. tom. XXXIV, 1278s.), Optat. Milev. de schism. Donat. VI, 1 (ed. Vindob. p. 142s.).

[3] z. B. Acta S. Macarii (M. Gr. tom. XXXIV, 192). Socrat. hist. eccl. I, 37 (M. Gr. tom. LXVII, 176).

[4] Sulpic. Sever. Vita S. Martini c. XI (ed. Vindob. p. 121).

[5] Demonstr. XXIII, 56 (ed. Graffin, Patrol. Syr. II, p. 114).

zwischen einst und jetzt zeichnet Eusebius bei der Exegesierung der Psalmworte: „Es sehnt sich und schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, nach Deinen Altären, o Herr der Kräfte.“ Die Seele hatte, meint Eusebius, früher, bevor auf der ganzen Welt Altäre errichtet wurden, keinen Zufluchtsort. In der Zeit der Christenverfolgung mussten die Kinder Gottes gleich Sperlingen hierhin und dorthin sich flüchten; nach Einführung des Friedens aber haben sie Gottes Zelte, Vorhöfe und Altäre zur Zuflucht und Ruhe gefunden. Dreimal selig, wer an diesen Altären nicht mehr nur auf kurze Zeit, sondern dauernd und anhaltend wohnen und weilen darf[1].

Es wird somit ausser Zweifel sein, dass die Altäre des vierten Jahrhunderts, wenigstens in den regulären Gemeindekirchen, dauernd und unverrückt an ihrer geheiligten Stätte standen. Im Orient war dies aus praktischen Gründen geboten. Wie wir später sehen werden, waren dort die Altäre in der Regel aus Stein, so dass sie wohl unverrückbar auf der geheiligten Stätte des Bema stehen bleiben mussten. Wir kennen freilich auch im Orient Fälle, wo allem nach der Altar zur Eucharistiefeier eigens aufgestellt worden ist. Allein dies waren (abgesehen von den Altaraufstellungen in den Martyrien, worüber später) durchweg Notfälle. So hatte man es Athanasius verargt, weil er in dem noch uneingeweihten Neubau der Basilika die Osterliturgie gehalten habe. Athanasius rechtfertigte sich mit dem Hinweis darauf, dass dasselbe auch im alten Bund während des Baues des zorobabelischen Tempels vorgekommen sei. Am Fest der Skenopegien habe man in dem unfertigen Tempel einen Altar zugerüstet und darauf geopfert[2].

[1] In ps. LXXXIII (M. Gr. tom. XXIII, 1007).

[2] Apol. ad Constant. XIV (M. Gr. tom. XXV, 612) XVIII (a. a. O. 618).

Übrigens sei dasselbe auch in der Theonaskirche und ausserdem auch in Trier und Aquileia geschehen[1]. Solches Verfahren war aber höchstens durch einen ausserordentlichen Notstand gerechtfertigt; denn sonst hätten weder die Arianer etwas Ausserordentliches darin sehen können, noch hätte Athanasius einer Verteidigung bedurft.

In der Regel ward im Orient der Altar, wie wir beim Kirchenbau in Tyrus gesehen, unmittelbar vor der Einweihung der Kirche aufgestellt und zwar für immer. Dies muss angenommen werden, wenn Epiphanius' Bericht Glauben verdient, dass der Bischof von Konstantinopel am Tag vor der geplanten Wiedereinführung des Arius sich allein in der Irenenkirche eingeschlossen und vor dem Altar niedergeworfen habe[2], oder des Sozomenus Nachricht, wonach Julian, der Apostat, angeordnet habe, Kirchen, welche bereits mit Dach und dem heiligen Tisch versehen seien, niederzubrennen, halbfertige Kirchen aber von Grund aus zu zerstören[3]. Ganz sicherer Zeuge ist Gregor von Nazianz, dessen Schwester Gorgonia sich bei Nacht von ihrem Krankenlager aus an den Altar begab und ihr Haupt darauf legte[4]. Ferner ist nach ihm der Altar mit Hammer, Beil und andern Eisenwerkzeugen hergestellt und mit Schrauben zusammengefügt[5], und steht auf Stufen. In den acta S. Macarii wird erzählt, wie Pachomius den Heiligen in das Bethaus des Klosters geführt habe, „in welchem der Altar war“[6], und die

---

[1] a. a. O. 613.
[2] hist. eccl. I, 37 (M. Gr. tom. LXVII, 176).
[3] Haer. II, II, 68 (M. Gr. XLII 193) Socr. hist. eccl. V, 20.
[4] Rede auf Gorgonia c. XVIII.
[5] Rede an sich selbst c. XVI (M. Gr. tom. XXXV).
[6] Historia Lausiaca XVIII (ed. Armitage Robinson, Texts and studies. Cambridge 1904).

„Pachomiusregel“ lässt erkennen, dass jedenfalls im ausgehenden vierten Jahrhundert in den Klöstern der Altar auch zur Zeit des blossen Psalmengebets an seinem Platz stand[1]. Chrysostomus mahnt zur Ehrfurcht vor dem heiligen Tisch „schon vor jener Stunde der Ankunft des Königs“; wie man auch dem unbesetzten Königsthron Ehre erweist, so auch dem heiligen Tisch, „noch ehe die Vorhänge weggezogen sind“[2]. Weitere Belege, woraus zu ersehen, dass der Altar in den Kirchen des Ostens ständig, auch ausserhalb der Zeit der Liturgie an seinem Platz stand, liefern Epiphanius[3], Synesius[4] u. a.

In den abendländischen Kirchen und in Afrika galt im allgemeinen dieselbe Praxis. Was hätte es unter den neuen Verhältnissen für einen Zweck gehabt, in den Gemeindekirchen, wo regelmässig die Liturgie stattfand, den Altar ausser dieser Zeit gesondert aufzubewahren und erst zum Gottesdienst eigens aufzustellen? In Mailand, Florenz, in Kampanien stand der Altar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sicher dauernd an seiner liturgischen Stätte; Ambrosius legte ja die Reliquien unter dem Altar ins Grab. Der Altar ward zu jeder Tageszeit aufgesucht von Verfolgten, die bei ihm Schutz suchten[5]. Die Altäre in den Heiligtümern zu Nola, selbst die in den römischen Cömeterialkapellen „behüten“ die Gräber der Heiligen. Auch in Gallien standen nicht nur in den Gemeindekirchen, sondern auch in wirklichen oder ver-

[1] Migne L. tom. XXIII, 66s.
[2] Hom. XXXVI in I. Cor. 5.
[3] Haer. lib. II tom. II haer. LXVIII (M Gr. tom. XLII, 193).
[4] Catastasis I (M. Gr. tom. LXVI, 1572, 1575).
[5] Paulin. Vita S. Ambr. c XXXIV (M. L. tom. XIV, 39); Ambros. ad Virg. I, 65 (M. L. tom. XVI, 206); ep. XX (a. a. O. 997).

meintlichen Martyrermemorien dauernd Altäre[1]. Und wenn Hieronymus klagt, dass bei den Einfällen der germanischen Heere die Rosse „bei den Altären Christi" ihren Stall erhielten[2], so ist doch vorauszusetzen, dass die Altäre dort ihre zentrale Stelle dauernd inne hatten.

Hiergegen kommen einige wenige Zeugnisse, die eine gegenteilige Übung zu verraten scheinen, kaum in Betracht. Wenn Optatus von Mileve aus der Zeit der ersten Donatistenkämpfe schildert: „Die Kirche war gedrängt voll von Volk, besetzt war der Bischofstuhl, der Altar war an seinem Ort, an welchem bisher friedfertige Bischöfe geopfert hatten"[3], so ist damit allerdings angedeutet, dass ausserhalb der Zeit der Versammlung der Altar nicht „an seinem Ort" stand, sondern sonstwie in der Kirche aufbewahrt wurde. Allein es war eine aufgeregte Zeit, und die Vergangenheit noch nicht so weit entlegen, wo diese Praxis eben allgemein üblich gewesen war. Ob ferner der Ausdruck bei Optatus: „solemniter aptari altaria"[4] als ein „Aufstellen" des Altars vor und zum Zweck der Liturgie zu nehmen sei, bleibt zweifelhaft. Wahrscheinlich ist es angesichts weiterer Äusserungen dieses Schriftstellers nicht, weil diese den Donatisten vorwerfen, sie hätten die Altäre der Katholiken teils bloss abgeschabt, teils aber auch entfernt (removere), offenbar von ihrem liturgischen Standort[5]. Andererseits findet sich in den Quaestiones veteris et novi testamenti die allgemeine Sitte von Altartransporten notiert. Dort wird geklagt über die grosse Zahl der römischen Kleriker, welche den Dia-

[1] Sulpic. Sever. Vita S. Martini c. XI (ed. Vindob. p. 121).
[2] ep. LX, 16 (M. L. tom. XXII, 600).
[3] Des schism. Donat. I c. 19 (ed. Vindob. p. 21).
[4] l. c. III c. 12 (a. a. O. p. 100).
[5] l. c. VI, 1, 3 ss. (ed. Vind. 142 ss.).

konen ihr eigentliches, ordentliches Levitenamt abnehmen, so dass diese nicht mehr „den Altar und seine Geräte tragen, wie wir es sonst in allen Kirchen sehen“ [1]. Daraus ist aber wohl nur zu schliessen, dass man, wenn es galt, an ungewöhnlichen Orten, z. B. in Martyrerkirchlein, die keinen eigenen Altar hatten, die Eucharistie zu feiern, den Altar der Gemeindekirche dorthin transportierte. Wie wir noch sehen werden, waren die abendländischen Altäre damals leicht und wohl transportabel.

Dass aber in der Regel der Altar dauernd an seiner liturgischen Stätte gestanden haben muss, ist naturgemäss zu folgern aus der hohen Verehrung, die er im vierten Jahrhundert genoss.

2. Wertung und Weihe des Altars.

Immer und überall kommt nämlich jetzt dem Altar eine hohe Wertschätzung zu. Er ist nicht mehr bloss ein Tisch, ehrwürdig, so lang die Liturgie auf ihm stattfindet, sondern, wie die ausserchristlichen Altäre, Sitz der Gottheit, etwas in sich Heiliges. Er ist, was den Juden die Bundeslade gewesen [2]. Optatus preist in den verschiedensten Wendungen die Heiligkeit des Altars. Weil er die Weihegaben der Gemeinde und die Glieder Christi trägt, weil über ihn Gott angerufen wird und der heilige Geist herabkommt, gilt er als Unterpfand des ewigen Heils, als Schutz des Glaubens und Hoffnung der Auferstehung. Ihn zu verletzen ist „nefas“. Er ist der Sitz des Leibes und Blutes Christi, und wer sich an ihm vergreift, der vergreift sich an Christus [3].

---

[1] (M. L. tom. XXXV, 2301).
[2] Ambros. de off. I, 50.
[3] a. a. O.

Ambrosius nennt ihn nicht weniger als viermal das „Kreuz“[1]. Wie er schon Eusebius das Symbol „der reinsten Seele Christi“ war, „des gemeinsamen Hohenpriesters des Alls, welcher das wohlriechende Rauchwerk und die unblutigen geistigen Opfer des Gebetes mit heiterem Blick und offenen Händen aufnimmt und seinem Vater im Himmel darbringt“[2], so ist er dem Verfasser der Schrift de sacramentis im Westen die „forma corporis Christi“[3]. Dementsprechend erhebt auch Hilarius gegen Konstantius bezw. gegen dessen Tribunen, welche in Mailand die Priester „vom Altar gezerrt haben“, die Klage, der Kaiser habe damit „die mit dem Leibe Christi Verbundenen von Christus losgerissen“[4].

Der Gedanke, Christus mit dem Altar zu identifizieren, konnte übrigens ganz von selbst aus der Johannesapokalypse[5] erwachsen. Diese scheint ja ganz getreu die Anordnung des Presbyteriums einer Basilika zu zeichnen. Rechts und links von dem Thron Gottes (der cathedra) sitzen im Halbkreis die 24 Ältesten (Presbyter). In der Mitte, vor dem Thron, steht, wie in der Basilika der Altar, das „gleichsam geschlachtete Lamm“[6], welches anderwärts wieder als der himmlische Altar selbst erscheint[7]. Könnte nicht bei der Einrichtung des Presbyteriums auch dieses apokalyptische Bild mit massgebend gewesen sein? Dass man in manchen Kreisen tatsächlich sich die Johannesapo-

---

[1] ep. LXIV (M. L. tom. XVI 1222, 1223 bis, 1224).
[2] hist eccl. X, 4 (ed. Schwartz, p. 875).
[3] IV, 2 (M. L. tom. XVI, 437) V, 2 (a. a. O. 447).
[4] Contra Constant. XI (M. L. tom. X, 589).
[5] c. IV, 4—8.
[6] V, 6.
[7] VIII, 3.

kalypse zum Muster für die Einrichtung der Kirchen ausersehen hat, zeigen die *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος*, welche sich für die Gruppierung der Presbyter rechts und links vom Bischof und Altar geradewegs auf die Apokalypse und deren Altardienst berufen[1].

So findet sich auch im alten Rusguniae (heute Kap Matifou in Algerien) noch die Apsis einer Basilika des vierten Jahrhunderts. In dieser Apsis nimmt genau die in der Apokalypse bezeichnete Stelle des Lamm-Altars, also die Stelle, wo auch in den christlichen Basiliken Afrikas meist der Altar stand, das Mosaik eines liegenden Lammes ein. Dazu die fragmentarische Inschrift: . . . ara (Deo ae) terno . . .[2].

Auf die Heilighaltung des christlichen Opferaltars, dessen Beziehung zum himmlischen (und auch alttestamentlichen) Altar lässt endlich auch die Paulusapokalypse einen Schluss ziehen, in welcher inmitten der heiligen Stadt ein sehr hoher und grosser Altar steht. Vor diesem steht der psallierende David, ohne welchen kein Opfer darauf dargebracht werden darf, „auch zur Stunde des Opfers des ehrwürdigen Leibes und Blutes Christi"[3].

Hat es im vierten Jahrhundert schon eine Altarweihe gegeben? Diese Frage ist wohl eher zu bejahen als zu verneinen. Aber es kann dies nur von einzelnen Kirchen des Morgen- und Abendlandes gelten. Freilich galt der Altar allgemein als heilig und geweiht; aber er war es durch die Eucharistie, welche auf ihm ge-

---

[1] c. XVII u. XVIII. (Funk, Doctrina duod. apost. p. 60—64. Tub. 1887). Vgl. Harnack, Die Quellen der sog. apostol. Kirchenordnung. (Texte und Unters. 1886) Bd. 2 S. 11 Anm. 8.

[2] Grandidier in der Semaine religieuse du Diocèse d'Alger 1900, p. 24.

[3] ed. Tischendorf, apocal. apocr. (Leipzig 1866) p. 54 u. f.

feiert wurde. Gregor von Nyssa erklärt zwar in seiner Predigt auf das Lichterfest, dass der Altar „seiner Natur nach ein Stein sei; da er aber dem Dienst Gottes geheiligt sei und die Segnung erhalten habe, sei er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen nur mit heiliger Scheu berührt werde"[1]. Welcher Art aber diese „Segnung" des Altars gewesen sein mag, sagt uns Chrysostomus, der hierbei fast die nämlichen Redewendungen gebraucht wie Gregor: Der Altar sei „seiner Natur nach ein Stein, werde aber heilig, wenn er den Leib Christi aufnehme"[2]. Nach diesen Worten gäbe es also keine besondere Altarweihe, sondern der Altar würde von selbst heilig durch das eucharistische Opfer. Jedenfalls folgt aus diesen Äusserungen nicht, dass es in jenen Kirchen eine eigene Altarweihe gegeben habe.

In anderen östlichen Kirchen aber lässt sich, und zwar noch aus um Jahrzehnte zurückliegender Zeit, sogar eine Salbung der Altäre konstatieren. Die Parallelisierung des christlichen Kultus mit dem alttestamentlichen mag es manchen Kirchen auch nahe gelegt haben, ihre Altäre symbolisch zu salben, wie der jüdische Rauch- und Brandopferaltar eine Salbung empfangen hatten[3]. Das erste Zeugnis für die Altarsalbung scheint Eusebius zu liefern: „Im Anschluss an die Gedächtnisfeier des Opfers Christi, welche wir auf dem Tisch mittels Symbolen seines Leibes und heilsamen Blutes begehen, lehrt uns David sprechen: ‚Bereitet hast Du vor mir einen Tisch wider die, so mich bedrängen. Fett von Öl

[1] M. Gr. tom. XLVI, 581.

[2] In ep. II. Paul. ad Cor. hom. XX, 3 (M. Gr. tom. LXI, 540) vgl. Hom. LXXIII, 3 (M. Gr. tom. LIX, 398s.).

[3] Exod. XXX, 27 s.

hast Du mein Haupt gemacht, und Dein berauschender Kelch, wie herrlich ist er!' Offen deutet er (David) mit diesen Worten die mystische Salbung und die ehrfurchtgebietenden Opfer des Tisches Christi an" u. s. f.[1]. An eine wirkliche Salbung, nicht bloss eine bildliche, dürfen wir an dieser Stelle denken, weil sie ja mit dem gleichfalls konkreten „Tisch" zusammen genannt wird. Ob freilich Eusebius nicht mit der „mystischen Salbung" vielmehr die Taufe meinte, muss dahingestellt bleiben; aber zweifellos wird eine Altarsalbung als herrschende Sitte erwähnt von Ephräm in einem Hymnus auf das Öl; es heisst dort, dass das Öl „den Altären die Salbung verleiht, auf dass sie unser Opfer tragen"[2].

In der gallischen Kirche herrschte, wie es scheint, mancherorts der Brauch, dass der Altar nicht ein für allemal geweiht wurde, sondern dass jeder einzelnen Eucharistiefeier eine Art Weihe des Altars vorausgeschickt wurde. „Martinus schritt voran, um Gott das Opfer darzubringen, und als er an diesem Tag, wie es die Feier mit sich bringt, bereits den Altar segnete" u. s. f.[3]. Ambrosius scheint eine dedicatio altarium zu kennen; wenigstens betet er: „Dich, Herr, bitte ich jetzt, dass Du als tägliches Oberhaupt schauest auf dieses Dein Haus, auf diesen Altar, welcher heute eingeweiht wird" u. s. w.[4]. Dem Zusammenhang nach scheint übrigens hier diese „Altarweihe" auch bildlich auf die Einsegnung gottgeweihter Jungfrauen zu beziehen sein.

Die afrikanische Kirche kannte bestimmt eine Altarweihe. Ob diese Weihe aber ein für allemal, oder, wie

---

[1] Demonstr. evang. I, X (M. Gr. XXII, 89 s.).

[2] Nach der Übersetzung Rahmani's. Testamentum Domini nostri Jesu Christi (Mainz 1899) p. 156.

[3] Sulpic. Sever. Dial. II (ed. Vindob. I p. 181).

[4] Exhort. virg. c. XIV (M. L. tom. XVI, 364).

in Südgallien bei jeder Liturgie extra, oder endlich eben durch die Eucharistiefeier selbst stattfand, wage ich nicht zu entscheiden. Dem Wortlaut nach klingt die erste Annahme wahrscheinlich, wenn man liest, wie Optatus seinen Gegnern aus Numeri XVI dartut, dass die Altäre der Christen objektiv dadurch geheiligt werden, dass der Name Gottes über sie angerufen wurde[1]. Andererseits redet Optatus von einer solchen „Anrufung" eben bei der Liturgie „in ipso ministerio"[2]. Jedenfalls lässt es diese Feststellung einer einzig mittels „Invocatio" eintretenden Weihe nicht zu, auch noch eine Salbung des Altars zu vermuten, welche sich an einer anderen Stelle nahe legen könnte. Optatus tadelt bezw. verspottet die Donatisten, welche die den Katholiken abgenommenen Altäre abschabten, um sie von der durch die Berührung katholischer Hände verursachten Verunreinigung zu befreien[3]. Hier hätte die Erwähnung einer katholischen Salbung näher gelegen, welche den Altar verunreinigt hätte. Statt dessen redet Optatus nur von Berührungen, und nicht einmal durch diese sei der Altar geweiht, sondern allein durch die Anrufung des Namens Gottes.

Für den Westen also kann wohl da und dort eine Altarweihe angenommen werden, aber bis jetzt keine Altarsalbung. Es ist schon versucht worden, in dem Niederlegen von Reliquien im Altar eine Altarkonsekration zu finden. Dieser Brauch trifft aber für das vierte Jahrhundert noch nicht zu. Wie später auszuführen ist, hat man bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts nur die Altäre der Martyrerkirchen zu Heiligengräbern

---

[1] De schism. Donat. l. VI c. 3 (ed. Vindob. 148 u. 149).
[2] l. c. 1 (p. 115); 3 (p. 149).
[3] l. c. 1 p. 142 ss.).

gemacht, oder vielmehr umgekehrt die Heiligengräber mit Altären ausgezeichnet, sei es, dass man über schon vorhandenen Gräbern oder für von auswärts erhaltene Reliquien Kirchen errichtete. Die Altäre der Gemeindekirchen aber waren durchweg ohne Gräber oder Reliquien von Heiligen. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde es allerdings auch für solche Kirchen wünschenswert, Reliquien im Altar zu haben; allein nirgends ist zu lesen, dass dieselben gerade zur Altarweihe nötig seien und ihre Bergung unter dem Altar damals zum Ritus der Altarkonsekration gehört hätte. Man suchte lediglich mittels der Reliquien die Kirche künstlich zu einem Martyrion zu machen.

Das oben berichtete Verfahren der Donatisten endlich ist eines unter den vielen Zeugnissen des vierten Jahrhunderts, dass der materielle Altar auch als das Symbol und Palladium der Rechtgläubigkeit galt. Oftmals lesen wir bei den Schriftstellern des Morgen- und Abendlandes, dass die Häretiker die Altäre der Orthodoxen umgestürzt bezw. zerstört und dafür ihre eigenen errichtet haben. Ebenso wird auch oft das Umgekehrte vorgekommen sein. Nach Basilius z. B. hat Eustathius die Altäre des Paphlagoniers Basilides umgestürzt, seine eigenen Altäre an deren Stelle gesetzt und darauf geopfert[1].

C. Die Gestalt des Altars.

1. Die Altäre des Morgenlandes.

Der einzige literarische Zeuge, welcher uns über die Form der Altartische des dritten Jahrhunderts vielleicht eine Andeutung gemacht hatte, ist Hippolyt, welcher in dem eucharistischen Tisch eine Anspielung

[1] An seine Mönche c. II. An die Eväsener c. III.

auf die göttliche Trinität erblickt, was nur bei einem dreifüssigen Tisch Berechtigung hätte: „Er bereitete seinen Tisch als die verheissene Erkenntnis der Dreieinigkeit und seinen ehrwürdigen heiligen Leib und sein Blut, welche auf dem geheimnisvollen und göttlichen Tisch täglich bereitet werden" [1]. Da ferner annähernd gleichalterige Abbildungen des eucharistischen Mahles mit Vorliebe den Dreifuss zeigen [2], dürfen wir diesen wohl als die regelmässige, jedenfalls aber als eine sehr gebräuchliche Form des christlichen Altars während des dritten Jahrhunderts annehmen. Dazu kommt, dass in dieser Periode der Tisch, auf welchem die Eucharistie gefeiert und genossen ward, nur während der heiligen Feier selbst als Altar galt, nach Schluss derselben aber bedeutungslos war. Daraus aber darf man folgern, dass man auch keinen besonderen Wert auf das Äussere dieses christlichen Mahltisches legte, dieser sich vielmehr von andern Tischen nicht unterschied.

Anders musste es werden, als Konstantin den Kirchen den Frieden und damit den freiesten Spielraum für die Entfaltung ihres Kultus und seiner Symbolik schenkte. Bei der Kirchweihe von Tyrus lässt Eusebius in der Aufstellung des Altars die Vollendung und Krönung des Gotteshauses erkennen. Das sagt uns aber nicht undeutlich, dass der Altar jetzt zum bleibenden Heiligtum, dauernd das Allerheiligste im christlichen Tempel geworden ist.

Im Orient erhalten wir nur wenig Aufschluss über die Form des Altars im vierten Jahrhundert. Jedoch ist bezeichnend, wie schon oben darauf hingewiesen worden, dass bei den Schriftstellern des Ostens, welche

---

[1] In Proverb. IX, 1.

[2] Vgl. Wieland, Mensa und Confessio I p. 128 ss.

vom Altar sprechen, der Name τράπεζα geradezu die Regel bildet und der Ausdruck θυσιαστήριον viel seltener zu hören ist. Daraus wird man schliessen dürfen, dass, gleichwie der Altar eigentlich nur symbolisch ein θυσιαστήριον in dem bis dahin gebräuchlichen Sinn, in Wirklichkeit aber ein Speisetisch war, auch seine Form die eines Tisches war.

Die erste Erwähnung einer Altarform tut Epiphanius. Freilich eines häretischen Altars, nämlich des Altars der Kollyridianerinnen. Er ist eine viereckige Bank, mit einem Tuch bedeckt[1]. Epiphanius betrachtet ihn aber als Altar nach Analogie des christlichen; denn er sagt, dass sie darauf Brote opfern und geniessen, dass sie aber jenen „Tisch“ nicht Gott, sondern den Dämonen bereiten[2]. Die Form dieses Tisches war viereckig, vielleicht nach der Art eines Wagenkastens (δίφρος). Aber gerade, weil Epiphanius den Altar ausführlicher beschreibt, ist anzunehmen, dass seine Form von der gewöhnlichen Gestalt der christlichen Altäre abwich, so dass wir uns an diesen Altar nicht zu vertrauend halten dürfen.

Der Altar der Christen war jetzt in sich ein Heiligtum und stand dauernd an geheiligter Stätte. Darum muss er, wenngleich die Tischform gewahrt wurde, ein imponierendes Aussehen gehabt, nicht mehr den Anblick eines gewöhnlichen Familientisches geboten haben. Zwei Formen nun sind uns überliefert: eine Tischplatte mit mehreren Stützen, und eine Tischplatte mit einer einzigen Stütze. Ein Altar mit mehreren Stützen wird von Gregor von Nazianz erwähnt. Nonna, seine Mutter, starb in der Kirche „am Altar“, dessen

---

[1] Haer. Lib. III tom. II haer. LXXIX (M. Gr. tom. XLII 471).
[2] l. c. VIII (a. a. O. 752).

Tischplatte haltend[1], und zwar kniete sie zu den „Füssen“ des Tisches[2]. Ebenso ruhte der Altartisch des Synesius auf mehreren Stützsäulen[3]. Er stand auf kostbarem Bodenbelag und war von Schranken umgeben.

Weit verbreitet aber müssen auch Tischplatten gewesen sein, welche auf einer einzigen Säule ruhten. Eusebius legt die Weissagung Jesajah XIX, 19 von dem Altar und der Säule des Herrn dahin aus, dass darunter der in den Kirchen Gottes errichtete Eine Altar gemeint sei und die Eine Säule, oder „die Säule mit dem Altar“[4]. Eusebius deutet die Säule zwar auf das Neue Testament; allein weil er zweimal diese Säule als mit dem Altar Christi verbunden bezeichnet, dürfte man wohl unter dem „Altar“ die Platte verstehen, welche auf der stützenden „Säule“ ruht. Dieselbe Form scheint der Altar in Konstantinopel gehabt zu haben. Eutropius, der gestürzte Günstling, „umfasst“ den Altar als sein Asyl: er umklammert die einzige Stütze, welche den heiligen Tisch trug; denn Chrysostomus erblickt ihn „an diese Säule gefesselt ohne Kette“[5]. Altäre auf nur einer Stütze müssen im Osten weit verbreitet, ja fast typisch gewesen sein, weil sie auch in den westlichen Filialen morgenländischer Kultur sich fanden.

Es ist bekannt und wird erst seit jüngerer Zeit mehr gewürdigt, dass besonders Südfrankreich in den ersten Jahrhunderten vom Orient aus christlich besiedelt worden ist. So war auch die Liturgie in Südfrankreich bis in die Merowingerzeit herab stark orientalisch. Nun hat

---

[1] Epitaph. LXXXVIII (M. Gr. tom. XXXVIII, 55 s.) LXXXIX (a. a. O. 56).

[2] CXIII (a. a. O. 58).

[3] Catastasis I (M. Gr. tom. LXVI, 1572. 1575).

[4] Comment. in Jes. (M. Gr. tom. XXIV, 232 s.).

[5] Rede an Eutrop c. III (M. Gr. tom. LII 397 ss.).

sich gerade in Südfrankreich noch eine Reihe altchristlicher Altäre erhalten, welche, obwohl sie samt und sonders dem fünften Jahrhundert zugeschrieben werden, nicht ohne Bedeutung für das vierte sein dürften. Diese Altäre sind, gegen die Sitte des Westens, der hauptsächlich hölzerne oder metallene Altäre bevorzugt hat, durchweg von Stein — nach orientalischem Brauch. Eine dieser Altarplatten (jetzt im Musée Borély in Marseille Nr. 32) trägt eine griechische (!) Inschrift des Stifters. Interessant ist dabei, dass dieser Altar andererseits wieder nicht fest und dauernd an seinem Ort befestigt, sondern, nach abendländischer Sitte transportabel war: er trug in den vier Eckkanten Ringe[1]. Verwandte Altäre sind der von S. Marcel (Ardèche), jetzt im Museum von S. Germain[2] und der berühmte Altar von Auriol[3]. Ob alle diese Altäre nun gleichfalls nur auf Einer Säule ruhten, ist zweifelhaft, weil nur die Altarplatten erhalten sind. Sicher kann es aber bei dem Altar von Auriol festgestellt werden, dessen Tafel auf der Unterseite in der Mitte noch die Vertiefung zeigt, in welche die Altarstütze einst eingriff.

Die ostchristlichen Altäre standen wohl durchweg auf Stufen[4], hoch und weithin sichtbar[5]; sie waren jedenfalls in allen besser eingerichteten Kirchen mit Schranken umgeben[6]. Massive, kubische Altäre scheint

---

[1] Fleury, La Messe Pl. XLVI. Vgl. Revue de l'art chrét. I, II (1858), p. 452 ss.

[2] Fleury, Pl. XLVIII.

[3] a. a. O. Pl. XLVII.

[4] Gregor Naz., Rede an sich selbst nach der Rückkehr vom Lande c. XVI.

[5] Chrysost. Hom. in Hebr. XVII.

[6] Chrysost. De David et Saul hom. III, 1 (M. Gr. tom. LIV, 688), Contra ludos et theatra IV (a. a. O. tom. LVI, 268) u. a.

es nicht gegeben zu haben, wenigstens ist kein solcher bezeugt. Gregor von Nyssa redet zwar in einem Brief von „altarförmigen" Säulenbasen für eine zu errichtende Kirche[1]. Allein eben der Ausdruck *βωμοειδής* beweist, dass er an heidnische Altarformen dachte.

Über Grösse und Material der orientalischen Altäre stehen uns, wenn auch spärliche, doch genügende Daten zur Verfügung. Was die Grössenverhältnisse der Altäre betrifft, so können diese nicht sehr umfangreich gewesen sein. Nach den Anklagen der Arianer gegen den Priester Macarius hätte dieser, ein einzelner Mann, genügt, den Altar des Ischyras umzuwerfen[2]. Freilich fehlt es nicht an Äusserungen, welche ziemlich umfangreiche Altäre vorauszusetzen scheinen; so wenn berichtet wird, dass die Opfergaben der Gläubigen bei der *προσφορά* auf den Altar gestellt werden[3], oder wo geklagt wird, dass die Feinde der Katholiken in deren Kirchen eingedrungen wären und auf den Altären getanzt hätten[4]. Allein, wenn es Sitte gewesen wäre, sämtliche Opfergaben in Geld, Naturalien, Kleinodien u. dgl. buchstäblich, oder wenn dies, gleichzeitig zusammen auf den Altar zu stellen, so hätte dieser auch bei ganz enormen Dimensionen doch bei weitem hierzu nicht ausgereicht. Man denke nur an sehr grosse Gemeinden wie Alexandrien, Antiochien, Byzanz. Entweder also bedeutet der Ausdruck „auf den Altar stellen" ein Sinnbild für „opfern" überhaupt, oder,

---

[1] Ep. XXV (M. Gr. tom. XLVI, 1100).

[2] Athan. apol. contra Arian. XXVIII (M. Gr. t. XXV, 296).

[3] z. B. Chysost. Hom. LXXIII, 3 in Joan. (M. Gr. tom. LIX, 398 s.).

[4] Greg. Naz. in seiner Trauerrede auf Basilius, in der Lobrede auf Heron c. 12 (M. Gr. XXXV, 1216) und contra Arianos III (M. Gr. tom. XXXVI, 217).

wenn man diese Erklärung nicht gelten lassen will, man hat die einzelnen geopferten Gegenstände durch die Hände der Diakonen einen Augenblick auf den Altar gesetzt und dann sofort wieder herabgenommen, um an den nachfolgenden Gaben dieselbe Zeremonie zu vollziehen. Was aber das „Tanzen“ der Arianer auf den Altären betrifft, haben wir uns hierunter nicht weite Sprünge eines einzelnen oder gar mehrerer Personen zu denken. Wie man sich etwa dieses Tanzen vorstellen muss, zeigt die epistula encyclica Petrus' II. von Alexandrien: „Auf dem heiligen Altar, wo wir die Ankunft des hl. Geistes herabrufen, haben sie einen Knaben tanzen lassen in weibischer Tracht, der in kreisender Bewegung hierhin und dorthin die Hände warf und gestikulierte“[1].

Die Altäre des vierten Jahrhunderts waren eher kleiner denn grösser als die Altäre des folgenden. Der mutmasslich älteste unter den erwähnten südgallischen Altären, der von Auriol, hat eine Platte von 1 $\times$ 0,56 m.

Das Material, aus welchem im Morgenland die christlichen Altäre bestanden, war in der Regel Stein. Dies lehrt vor allem die Historia Arianorum ad Monachos, derzufolge die Arianer in einer orthodoxen Kirche Bänke, den Bischofstuhl, den „Tisch“, die Vorhänge verbrannten[2]. Bei der Nennung des „Tisches“ findet sich eigens der Beisatz: „denn er war aus Holz“, ein Beweis, dass hölzerne Altäre eine Ausnahme waren. Und wirklich finden sich ausser diesem Beispiel und dem Holzaltar der Kollyridianerinnen, den schon Epiphanius als eine Besonderheit eigens beschreibt, nur Steinaltäre bei den östlichen Vätern erwähnt. Athanasius

[1] II (M. Gr. tom. XXXIV, 1278s.). cf. Greg. Naz. l. c.
[2] c. LVI (M. Gr. tom. XXV, 760).

klagt in seiner epistula encyclica, dass die Gegner auf dem heiligen Tisch Vögel und Pinienzapfen verbrannt hätten [1], was doch nur auf einem steinernen Altar geschehen konnte. Gregor von Nyssa kennt nur steinerne Altäre: „Auch dieser heilige Altar, an dem wir stehen, ist von Natur aus ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den anderen Steinplatten unterscheidet, aus welchen unsere Wände gebaut werden und mit welchen man unsere Fussböden schmückt“ [2]. Der „Tisch“ war demnach eigentlich nur die Platte, welche mitunter vergoldet war [3]. In diesem letzteren Sinn muss man wohl auch Chrysostomus verstehen, wenn er von goldenen [4] oder silbernen Altären spricht [5]; denn anderwärts sagt er ganz allgemein, dass der Altar aus Stein sei [6]. Ähnliches dürfte auch von dem Bericht in der Vita Melaniae gelten, welche aus ihrem Silber Altäre gemacht [7]. Die Kreuzbasilika in Jerusalem aber scheint wirklich einen goldenen Altar gehabt zu haben [8].

Ebenso war der Altartisch, welchen Pulcheria, die Schwester des Kaisers Arkadius, „für ihre Jungfräulichkeit und für die Regierung ihres Bruders“ in der Kirche von Konstantinopel aufstellen liess, ein Wunderwerk aus Gold und Gemmen. Auf der Stirnseite (wohl auf der Vorderkante der Tischplatte) stand, allen sichtbar, die genannte Weihinschrift [9].

---

[1] c. III (M Gr. tom. XXV, 229).
[2] Hom. auf das Fest der Lichter.
[3] Greg. Naz. Poëm. XI, 1881 (M. Gr. tom. XXXVII, 1161).
[4] Hom. in Ep. ad Rom. VII c. 3, 6.
[5] Hom. L., 3 in Matth. (M. Gr. tom. LVIII, 508).
[6] Hom. LXXIII, 3 in Joan. (M. Gr. tom. LIX, 398 s.); Hom. XX, 3 in II Cor.
[7] Röm. Quartalschr. 1907 p. 28 ss.
[8] Paulin. Nol. ep. XXXI, 6 (ed. Vind. p. 269).
[9] Sozom. h. e. IX, 1 (M. Gr. tom. LXVII, 1593 s.).

Über den Standort des heiligen Tisches wissen wir nur, dass er im ἱερατεῖον, d. h. im Presbyterium stand, und zwar entsprechend seinem apokalyptischen Vorbild, im Mittelpunkt des von der Kathedra und den Presbytersitzen gebildeten Halbkreises. Jedenfalls stand er nach allen Seiten frei; denn Athanasius erzählt in der Vita des hl. Antonius, der Heilige habe in einem Gesicht „den Tisch der Kirche ringsum auf allen Seiten von Mauleseln umgeben" gesehen [1].

An Altarschmuck werden nur Decken genannt [2], und zwar auch von goldverbrämter Seide [3]. Melania und ihr Gatte spendeten Seidenstoffe für die Altäre und Kirchen [4]. In Zeiten der Busse umhüllte Ephräm den Altar mit einem Busssack [5].

Exkurs. Einer besonderen Klasse von Altarformen müssen wir noch unsere Aufmerkeit widmen. Die Archäologie steht jetzt bereits vor einer ganzen Reihe von Altären mit gemeinsamem und seltsamem Typus. Sie gehören durchweg der altägyptischen, koptischen Kirche an, wenn sie überhaupt christlich sind. Diese Altäre werden teils von massiven Cippen, teils von Säulchen bezw. Pfeilerchen gebildet. Das Eigentümliche aber ist der Zackenrand, welcher die Oberfläche des Altartisches rings umkränzt. Im Museum von Kairo sind

---

[1] c. LXXXII (M. Gr. tom. XXVI, 957). Vgl. Chrysost. hom. in Hebr. XVII. Peregr. Silviae ed. Gamurrini p. 106.

[2] Greg. Naz. Poëm. XI, 1881 (M. Gr. tom. XXXVII, 1160).

[3] Chrysost. Hom. L, 4 in Matth. (M. Gr. tom. LVIII, 508); Ephräm (Ausgew. Schriften II. Bd. Kempten 1873 p. 77). Historia Lausiaca LXII (Texts and Studies. Cambridge 1904) ed. Armitage Robertson p. 156, 5 ss.

[4] Röm. Quart. Schr. 1907 p. 28 ss.

[5] Carmina Nisibena (ed. Bickell 1866) I, c. VI p. 86. Vgl. noch Theodoret hist. eccl. I c. XXIX (M. Gr. tom. LXXXII, 988).

mehrere derartige Altäre oder besser gesagt Votivmodelle von solchen; denn sie sind kaum 20 cm hoch. Eines davon[1] besteht aus einem nach oben konisch sich verjüngenden Sockel auf vier kurzen Eckfüsschen. Auf dem Sockel stehen in den vier Ecken Pfeiler, die unter sich durch kreuzförmige Gitter verbunden sind. Die Pfeiler tragen den eigentlichen Altartisch, gleichfalls konisch zulaufend, aber von oben nach unten. Die

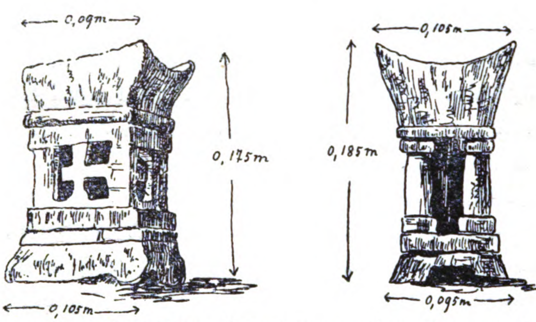


Abb. 1 und 2. Christliche Altärchen aus dem Museum in Kairo.

oberen Zackenspitzen sind beschädigt, aber erkennbar. In der oberen Fläche ist eine nach unten sich verjüngende Vertiefung ausgehauen (s. Abb. 1). Ein ähnliches Altärchen mit ähnlicher Basis ruht auf vier Rundsäulen und bildet gleichfalls einen innen ausgehöhlten umgekehrten Pyramidenstutz. Auch hier überragen die oberen Ecken desselben in Zackenform[2] (s. Abb. 2). Dass derartige Altäre schon im vierten Jahrhundert vorkamen, zeigt der gezackte Abrahamsaltar auf der Berliner Elfenbeinpyxis[3] (s. Abb. 3) (andere, jüngere Beispiele im Etsch-

[1] Katalog Nr. 8752.

[2] Strzygowski, catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. XII. Bd. Abb. 154 u. 155 p. 101.

[3] Bullet. de la Société archéologique d'Alexandrie 1902 p. 11.

miadsinevangeliar[1], auf dem Deckenfresko in El Baghuat[2] und auf einer Elfenbeinpyxis im Termini-Museum zu Rom[3]). Nun könnte man allerdings zweifeln, ob die christlichen Altäre Ägyptens wirklich dieses Aussehen hatten, das nicht die mindesten Anklänge an eine *τράπεζα* zeigt, sondern vielmehr heidnischen Altären verwandt ist. Die christlichen Altäre mussten doch eine Oberfläche haben, gross genug, um wenigstens den Korb mit den Broten und den Weinkrug aufzunehmen. Hierzu scheinen aber die Vertiefungen, wie sie die Modellchen von Kairo aufweisen, durchaus ungeeignet, und man möchte wohl auch hier der Deutung beipflichten, welche der Katalog des Berliner Kaiser Friedrich-Museums ähnlichen Altärchen gibt: Räucheraltärchen. Und wenn man auch annehmen kann, dass die Künstler des vierten Jahrhunderts, wenn sie Abrahams Opfer darstellen wollten, als Vorbild für den Altar lieber eine christliche Altarform als eine heidnische benützen mochten, so ist doch nicht zu übersehen, dass sowohl auf dem Fresko zu El Baghuat wie auf der Miniatur von Etschmiadsin dieser Altar durch Flammen als Brandopferaltar gekennzeichnet ist. Endlich



Abb. 3. Abrahams Altar auf der Treppe aus der Berliner Elfenbeinpyxis.

[1] Strzygowski, Byzant. Denkmäler I. Bd. p. 67.

[2] W. de Bock, matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne (Petersburg 1901). Pl. XIII und XIV und p. 28).

[3] Röm. Qu. Schr. 1904 p. 143.

hat man in einem heidnischen Cömeterium von Gabbari (Ägypten) als Grabbeigabe ein Altärchen gefunden, welches die gewöhnliche klassische Cippenform, oben aber wiederum den charakteristischen Zackenrand zeigt, welcher für die Altäre des Isiskultus bezeugt ist[1] (s. Abb. 4). Auch Vogüé bringt in seiner Syrie centrale[2] die Abbildung eines Venusaltars in ähnlicher Form.

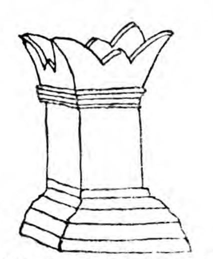


Abb. 4. Altärchen mit dem für den Isiskult bezeugten Zackenrand. Aus einer heidnischen Nekropole in Gabbari.

Für die Möglichkeit, dass auch die christlichen Altäre Ägyptens die genannte Form gehabt haben, könnte man folgendes anführen: Schon im vierten Jahrhundert ging die Legende, dass der Altar, worauf Abraham seinen Sohn opfern wollte, am Fuss des Kalvarienberges gestanden habe[3]. Bald nach Anbruch der Friedensära sollen die Christen Jerusalems an genannter Stelle einen Altar errichtet haben. Von dort aus führten Stufen auf die Höhe des Kreuzigungsfelsens[4]. Nun finden sich wirklich auf Bildwerken des vierten und der folgenden Jahrhunderte, welche Abrahams Opfer darstellen, jene Stufen, oben gekrönt von einem Altar. In diesem Altar könnte man nun einen christlichen Altar erblicken, der das Opfer auf Golgatha symbolisiert hätte. Wir haben diesen Altar auf dem Berge auf den Elfenbeinpyxiden von Berlin und Bologna, in einer Arkoso-

[1] Bullet. de la Société archéol. d'Alexandrie 1900 p. 21. Pl. VIII.

[2] I Bd. p. 36.

[3] Vgl. Ficker, Amphilochiana (Leipzig 1906). Predigt über Abrahams Opfer S. 292.

[4] Itiner. Theodos. ed. Tobler p. 63. Über diese Legende siehe Grisar in Civiltà catt. ann. 48 ser. 16 vol. 12 1897 p. 475.

liumslunette der Theklakatakombe in Rom und (aus dem 6. Jahrh.) im Etschmiadsinevangeliar. Im letzteren und auf der Berliner Pyxis hat der Altar die koptische Zackenform. Ausserdem kommt in Betracht, dass man im Jahr 1876 nordwestlich von Gabbari in der Mitte einer christlichen Kapelle einen zylindrischen Altar aus blauschwarzem Marmor gefunden hat (0,89 m hoch), welcher gleichfalls den Zackenkranz hat[1] (s. Abb. 5).

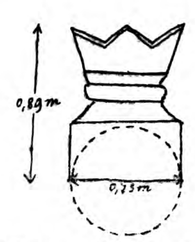


Abb. 5. Altar aus der christlichen Nekropole von Gabbari.

Allein gleichwohl glaube ich die Annahme ablehnen zu müssen, dass die koptische Kirche schon im vierten Jahrhundert solche Altäre liturgisch verwendet habe. Von der für christliche Liturgie mindestens äusserst unpraktischen Form ganz zu schweigen, ist das einzige Exemplar, welches man mit annähernder Sicherheit noch dem vierten Jahrhundert zuweisen kann, die Berliner Pyxis. Ob auf dieser aber der Zackenaltar einem christlichen Altar nachgebildet und somit die koptischen Christenaltäre etwa den Altären der überwundenen Isis nachgebildet seien, ist sehr zweifelhaft. Der Altar ist doch Abrahams Altar, soll also einem Brandopfer dienen und wird somit ein Typus der vorchristlichen Brandopferaltäre Unterägyptens sein. Die Christenaltäre waren, wie schon bemerkt, Tische; *τράπεζα* war ihre stehende Bezeichnung, und mit einem Tisch hat der Zackenaltar nicht die geringste Ähnlichkeit.

Im Museum von Bulaq steht eine Reihe von koptischen Steinaltären (?) christlicher Provenienz, 0,4 bis

---

[1] Neroutsos-bey, l'ancienne Alexandrie (Paris 1888), p. 76 s.

0,7 m hoch, 0,25 bis 0,7 m breit; allein ihre Entstehungszeit ist unbestimmt. Vielleicht handelt es sich um Grabstelen[1].

2. Die abendländischen Altäre.

Das Abendland kennt für seine Altäre gleichfalls nur die Tischform, mensa. Und zwar ist der Altar nicht mehr ein Dreifuss, sondern, den erweiterten liturgischen Bedürfnissen entsprechend, ein vierfüssiger Tisch, dessen vier Stützen durch Rahmen miteinander verbunden und so verstärkt sind.

Dass der Altar der westlichen Kirchen Tischform hatte, steht ausser allem Zweifel. Dies beweisen zunächst die dem vierten Jahrhundert zugeschriebenen Kirchenruinen, in welchen an der Stätte des ehemaligen Altars keine Spur von einem solchen bezw. von einem Unterbau desselben zu finden ist. So z. B. in der Basilika zu Tebessa in Tunesien, deren Apsis und Langhaus auf das vierte Jahrhundert zurückgehen sollen. Noch auffallender sind jene Kirchen aus dem vierten Jahrhundert, wo die Stätte des Altars durch ein Mosaik angezeigt ist. In der Kirche von Henchir el Ksur bei Tebessa ist gerade vor der Apsis ein Rechteck von 3,2×1,5 m zum Vorschein gebracht worden, welches aus vier Steinplatten bestand. Diese trugen als Füllung ein Mosaik (künstlerisch abgetöntes Wulstmotiv)[2]. In Silchester (England) ist im Jahr 1892 eine kleine Basilika freigelegt worden, welche der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zugeschrieben wird. Dort

---

[1] Vgl. Bouriant im Recueil de travaux rélatifs à la philosophie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes vol. V (1884) p. 60 s.

[2] Bullet. de l'académie d'Hippone XVII p. 15—22; Gsell, monuments antiques de l'Algérie II. Bd. p. 217 ss.

befindet sich, nicht ganz 1 m je von den Wänden des Mittelschiffs und etwa 1,5 m vom Scheitel der Apsis entfernt, ein quadratisches Mosaik (Würfelmuster), welches zweifellos den Standort des Altars anzeigt. Dieses Mosaik bedeckt das ganze Quadrat und ist durch keinerlei Vertiefungen für allenfallsige Altarstützen oder Unterbauten unterbrochen[1]. Im alten Rusguniae (Cap Matifou in Algerien) sind unter den Ruinen einer Basilika, deren Entstehung in das Ende des vierten bezw. Anfang des fünften Jahrhunderts verlegt wird, die Reste einer noch älteren Basilika entdeckt worden, welche mithin jedenfalls im vierten Jahrhundert bestanden hat. Hier fand sich mitten in der Apsis ein Mosaik, auf welchem man Kopf und Rücken eines liegenden Lammes, sowie zwei Fragmente einer Inschrift unterschied, welche dem vorderen Rand der Apsis parallel lief. Man entzifferte davon die Worte . . . ara (Deo ae) terno . . .[2] Man wird nicht fehlschliessen, wenn man in diesem Bild und seiner Inschrift einen Hinweis auf den Altar erblickt, welcher eben an dieser Stelle seinen Standort hatte. Im alten Thelepte (heute Feriana in Südtunesien) sind Reste einer Basilika, welche man gleichfalls dem vierten Jahrhundert zuweist. Der Altar, dessen noch erkennbare Spuren aber offenbar jünger sind als das Grab und die Basilika, stand hier, wie in vielen afrikanischen Basiliken, nicht in der Apsis, sondern 2 m vor der Apsis. Die Steinsubstruktion, die Plattform, auf welcher der Altar stand, ist noch da. Unter dieser befand sich ein Martyrergrab. Die Grab-

---

[1] Cabrol, Dictionn. de l'archéologie chrétienne et de la liturgie art. Bretagne p. 1176—1180; Strzygowski, Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte p. 231.

[2] Vgl. den vorigen Abschnitt Seite 39.

schrift beginnt schon in der Apsis und setzt sich auf dem Grab selbst fort. In der Apsis steht: Exaudi Deus orationem meam aur(i)bus percipe berb(a) oris mei sanctorumque, (die Fortsetzung auf dem Grab lautet:) Januari et comitum. Sanctis devotus (F)l(avius) An(nius) Pusinnus c(um) s(uis) votum (c)omplevit (f)el(iciter)[1]. Diese letztere Inschrift, welche später von dem (jüngeren) Altar bedeckt ward, war sicher ursprünglich sichtbar. Ähnlich wird der Altarplatz von Mosaikinschrift bedeckt in der Alexanderbasilika in Tipasa (Algerien) und in Upenna (Tunesien)[2]. Wäre nun in allen den genannten Kirchen der Altar ein massiver Block gewesen, so hätte er die musivischen Bilder bezw. Inschriften ganz oder grösstenteils bedeckt und damit zerstört oder illusorisch gemacht. Daher muss man annehmen, dass man den Raum unter dem Altar hat leicht sehen, die Inschriften ohne Schwierigkeit lesen können. Folglich muss der Altar ein Tisch auf schlanken Stützen gewesen sein. Ja, eben diese Erscheinung könnte vielleicht die im vorigen Abschnitt angedeutete Möglichkeit bekräftigen, dass der Altar ausserhalb der Stunde der Liturgie überhaupt nicht an seinem Platze stand.

Dass der christliche Altar des vierten Jahrhunderts Tischform hatte, wird ferner durch Altarabbildungen des vierten Jahrhunderts selbst bestätigt. Freilich stellen diese durchweg Altäre aus dem alten Bund dar. Allein ihre Darstellung mag oft nach einem christlichen Vorbild gearbeitet worden sein, sei es, um die Beziehung des betreffenden Vorgangs zum neutestament-

---

[1] Monceaux, enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique. Mémoires présentées à l'académie des Inscriptions et belles lettres. I[e] sér. 1908 p. 189ss; Bullet. du Comité des trav. hist. 1888 p. 178s.

[2] Monceaux a. a. O. p. 186 u. 328ss.

lichen Opfer auszudrücken, sei es, weil der Künstler einen in jener Zeit ja wenig störenden Anachronismus beging und statt des alten klassischen Cippus die christliche Mensa hinsetzte, wie man sie als den wahren „Altar“ jetzt täglich in den Kirchen sehen konnte. Es ist doch zum mindesten auffallend, dass z. B. auf den



Abb. 6. Altar aus „Opfer Abrahams“ in der Domitillakatakombe (Mitte des IV. Jahrh.). (Auf dem Tisch das Feuergefäß.)



Abb. 7. Altar aus einem Fresko: „Abrahams Opfer“ im Coemeterium maius (Ende d. IV. Jhrh.)

bildlichen Darstellungen von Abrahams Opfer neben der (häufigeren) Abbildung des Altars als heidnischer Steincippus jener auch als hölzerner Tisch vorkommt, dessen Füsse mitunter durch Querleisten verbunden sind. So in Rom im Cömeterium der Domitilla (s. Abb. 6)[1], im Cömeterium Thrasons[2], im Cömeterium maius (s. Abb. 7)[3], (wo es übrigens zweifelhaft bleibt, ob der Altar als Steincippus oder als Tisch gedacht ist), auf einem

---

[1] Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Tafel 196.
[2] a. a. O. Tafel 164.
[3] a. a. O. Tafel 222.

Graffito an der via Salaria vetus (s. Abb. 8)[1]. In der Katakombe der hl. Thekla ist als Abrahams Altar genau der nämliche Tisch dargestellt (s. Abb. 9)[2], welcher auf einem Mosaik in der Basilika S. Maria maggiore

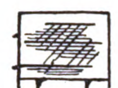


Abb. 8. Graffito (Abrahams Altar darstellend) aus der Katakombe S. Pamphilus in Rom.



Abb. 9. Altar (ergänzt) aus „Abrahams Opfer" in der Theklakatakombe (Ende des IV. Jahrh.).

wiederkehrt (s. Abb. 10)[3]. Dort steht die Stiftshütte als christliche Basilika mit dreieckigem, flachem Giebel, zu welcher Stufen emporführen. Der von zwei Säulen

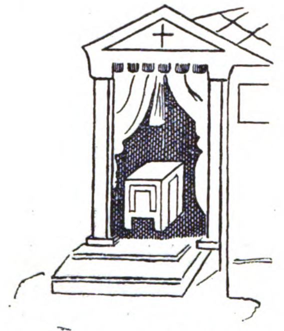


Abb. 10. Altar im heiligen Zelt aus einem Mosaik in S. Maria Maggiore.

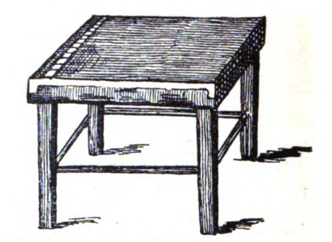


Abb. 11. Tisch Abrahams nach einem Mosaik in S. Maria Maggiore (nach Grisar, Gesch. Roms und der Päpste S. 395.)

flankierte Eingang ist offen, der Vorhang nach rechts und links zurückgeschlagen. Von der Decke herab

[1] Cabrol, Dictionn. Art. Abraham S. 116.

[2] Wilpert a. a. O. Tafel 235.

[3] De Rossi, Musaici fasc. XXV u. XXVI Nr. 21.

hängt eine Lampe, gerade über dem Altar. Ganz sicher diente dem Künstler als Vorlage eine christliche Basilika; es fehlt nicht einmal das Kreuz im Giebelfeld. Darum dürfen wir auch in dem Altar den Typ eines christlichen Altars erkennen.

Die Mosaiken des Langhauses dieser römischen Basilika gehören dem vierten Jahrhundert an. Insbesondere gilt dies nach Grisar[1] von den beiden ersten linker Hand. Die Reihe der Darstellungen beginnt mit Szenen aus dem Leben Abrahams. Aber gerade diese beiden ersten Bilder stehen, wie dieser Autor bemerkt, ausserhalb der chronologischen Reihenfolge. Sie haben nach Grisar mit Grund ihre Stelle gleich vorn, zunächst dem Altar. Sie stellen nämlich die Speisung Abrahams durch Melchisedek und Abrahams Bewirtung der Engel dar, beliebte eucharistische Motive. Auf dem letzteren Mosaik nun erblicken wir auch den Speisetisch Abrahams (s. Bild 11), auf welchem Brote liegen und neben dem ein Krug steht. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass eben diese Gruppe eine Anspielung auf das eucharistische Mahl enthält, und wenn das, so verdient die Form des Abrahamstisches unser besonderes Interesse. Er zeigt wiederum die Form des vierfüssigen Tisches mit den Querleisten.

Auf einem Sarkophagfragment aus der Villa Albani zu Rom, darstellend zwei verschlungene Hände über einer schräg ansteigenden Tafel auf vier Stützen, erblickt Pelka[2] eine Eheschliessung über einem lectorium mit aufgeschlagenem Buch. Ich möchte den pultförmigen Gegenstand eher für eine perspektivisch gezeichnete Altartischplatte halten, über welcher sich die Gatten die Hände reichen, wie es bei einer Ehe-

---

[1] Geschichte Roms und der Päpste, I. Bd. p. 372 (Freib. 1906).
[2] Christliche Ehedenkmäler (Strassburg 1901) S. 107.

schliessungsdarstellung auf einem Reliquiar (des fünften Jahrhunderts?) zu sehen ist[1].

Mit Hilfe dieser monumentalen Daten können wir nunmehr auch den Literaturzeugnissen gerecht werden. Mögen die Angaben des Liber Pontificalis hier zuverlässig sein oder nicht, jedenfalls stimmen sie in der Beschreibung des von Kaiser Konstantin gestifteten Petrusaltars bezüglich der Gestalt mit den monumentalen Zeugnissen überein. Dieser Altar war aus Silber und von Goldrahmen umspannt[2]. Wir haben demgemäss an einen silbernen Tisch zu denken, dessen vier Beine unterhalb durch eine oder mehrere Reihen von Goldstangen unter einander verbunden und zusammengehalten waren.

Tischform hatte der Altar auch in anderen Kirchen Italiens. Eine Jungfrau, welche sich Gott weihen wollte, flüchtete sich vor denen, die sie verheiraten wollten, zum Altar, hielt ihren Kopf unter denselben (summum altari subiecta verticem) und erklärte dabei den Altar für eine bessere Hülle ihres Hauptes, als den geweihten Schleier[3]. Man kann sich diesen Vorgang nicht wohl anders vorstellen als so, dass die Jungfrau den Kopf unter die Tischplatte des Altars gesteckt hat und diese so auf ihrem Kopf lag, wie damals der Schleier auf den Kopf gelegt wurde. Es muss also der Raum unter der Platte frei gewesen sein — ein Tisch. Auf den Altar wendet, der Habsucht der christlichen Priester wegen, Hieronymus die mensae nummu-

---

[1] Gnirs, la basilica ed il reliquiario d'avorio di Samagher presso Pola. Pola 1908.

[2] Lib. Pontif. ed. Duchesne p. 177. Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I (Freib. 1901) S. 237.

[3] Ambros. de virgg. I, 65 (M. L. tom. XVI, 206).

lariorum aus dem evangelischen Bericht von Jesu Tempelreinigung an[1].

Der Altartisch stand erhöht[2] und war mit Schranken umgeben, welche durch eine Tür durchbrochen waren[3].

Die Grösse der Altäre des christlichen Abendlandes war nicht bedeutend. Die Abbildungen der Abrahamsaltäre des vierten Jahrhunderts, und auch der Altar auf der Pyxis von Samagher[4] lassen sogar auf recht kleine Tischchen schliessen. Aber wir können sogar das ungefähre Mass einzelner Altäre noch genauer bestimmen. Der durch das Mosaik markierte Standort des Altars in dem Kirchlein von Silchester ist ein Quadrat von nicht ganz 1 m Seitenlänge. Dies ist demnach wohl auch das Maximum der Seitenlänge des Altartisches selbst gewesen. Etwas mehr Spielraum liess der Altarmosaikboden von Henchir el Ksur zu 3,2 × 1,5 m. Es ist aber dabei noch zweifelhaft, ja nicht einmal wahrscheinlich, dass der Altartisch gerade das ganze Mosaik bedeckt hatte. Dasselbe gilt von der Euphrasiuskirche von Parenzo, an welcher A. Amoroso[5] drei Kirchen verschiedenen Alters unterscheidet. Die älteste, welche Amoroso sogar bis in die vorkonstantinische Zeit hinaufrücken möchte, bildete ein Oblongum ohne Apsis. An dessen östlichem Ende, welches durch reicheren Schmuck sich als Sanktuarium kennzeichnet, finden sich im Boden

---

[1] In Matth. III, 21 (M. L. tom. XXVI, 151). In Marc. XI (Anecdota Maredsolana vol. III [1897] p. 362).

[2] Hieron. in Ezech. XII, 40 (M. L. tom. XXV, 383). Vgl. Dial. contra Lucif. 3 (M. L. tom. XXIII, 157).

[3] Hieron. ep. CXLVII (M. L. tom. XXII, 1199). Zeno Veron. tract. XXX (M. L. tom. XI, 476). Vgl. auch Synesius, Catástasis I (M. Gr. tom. LXVI, 1572 ss.).

[4] Gnirs a. a. O.

[5] Le basiliche cristiane di Parenzo (Parenzo 1891) p. 8.

vier kreisrunde Öffnungen, welche ein Viereck von etwas über 2×1 m bilden. Amoroso sieht hierin die Spuren des alten Altars, um so mehr als in der Nähe eine Marmorplatte gleicher Grösse gefunden wurde. Es bleibt aber zweifelhaft, ob diese Marmortafel der Altartisch oder die Altarbasis war, ob die vier Öffnungen für die Tischsäulen selbst oder für die Ciboriumssäulen bestimmt waren. Letzteres gilt bestimmt von der oben genannten Memoria von Henchir el Ksur.

Auf dem cölischen Hügel in Rom ist der mutmassliche Grabaltar der Martyrer Johannes und Paulus aufgefunden worden. Der Entdecker, P. Germano, hat ihn aus den gefundenen Bruchstücken rekonstruiert und weist ihn dem vierten, spätestens dem Anfang des fünften Jahrhunderts zu[1]. Dass am Ende des vierten Jahrhunderts an dieser Stelle eine Basilika, titulus Byzanti genannt, existierte, ist gewiss, und dass in dieser Basilika die Gebeine der genannten Martyrer schon im vierten Jahrhundert verehrt waren, ist wenigstens möglich. Es ist in der Sylloge 8 im Codex Leidensis eine auf diese und ihren Altar bezügliche Inschrift im Stil der Damasusgrabschriften überliefert[2] und P. Germano fand ein Bruchstück davon in der für letztere charakteristischen philokalischen Buchstabenform. Ob wir es aber wirklich mit dem ursprünglichen Altar der beiden Heiligen zu tun haben, scheint mir zweifelhaft. Er hat nämlich nicht die sonst übliche einfache Tischform, sondern die vier Altarstützen sind bereits, im Stil der Altäre des sechsten Jahrhunderts, durch Zargenwände zu einem hohlen Schrein verbunden.

---

[1] P. Germano di S. Stanislao, la casa Celimontana dei Ss. martiri Giovanni e Paolo (Rom 1894) p. 341 ss.

[2] De Rossi, Inscript. christ. II, p. 50, 250, 271.

Eine weisse Marmortafel, 1,34×0,46 m, die 0,1 m dicke Kante mit Weinreben verziert, ruhte auf vier Marmorpfeilern, deren beide vorderen mit korinthischen Kapitellen und Lisenen geschmückt sind. Jeder Pfeiler trägt auf zwei zusammenstossenden Seiten eine durchlaufende Rinne, ein Beweis, dass sie durch Platten verbunden waren. Fragmente von aufgefundenen Marmorplatten fügten sich gerade in diese Rinnen ein. Die Vorderwand bestand aus drei solcher Platten, deren

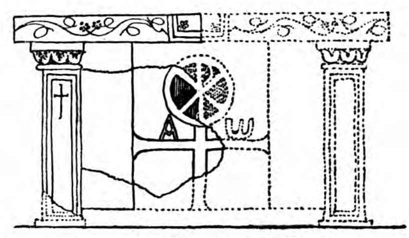


Abb. 12. Altar in S. Giovanni e Paolo, rekonstruiert. (Nach P. Germano di Sto. Stanislao).

mittlere in durchbrochener Arbeit das konstantinische ☧ in einen Kreis einkonstruiert zeigt. Dass aber dieser Kreis von *A* und *Ω* flankiert ist, weist weniger auf das vierte als auf das fünfte Jahrhundert hin, und ebenso, dass über diese ganze Platte ein griechisches Kreuz gezogen ist; freilich meint P. Germano, dass sowohl das *A* und *Ω*, wie das Kreuz erst von späterer Hand beigefügt worden sind; allein dagegen spricht, dass der Kreis mit dem Monogramm unverhältnismässig weit oben seinen Platz hat, was nur dann erklärlich ist, wenn von Anfang an Kreuz und Monogramm, letzteres als Kopf des ersteren, zusammen bestanden haben. Ich trage Bedenken, diesen Altar, falls er wirklich ein solcher war, schon dem vierten Jahrhundert zuzuweisen (s. Abb. 12).

Auf ziemlich sicherem Boden dagegen stehen wir vor den Altarresten der römischen Papstgruft in S. Callisto. Der dortige Altartisch bezw. die noch vorhandenen Öffnungen für die vier Altarstützen umgrenzen ein Viereck von nur 0,81 × 0,48 cm, so dass man fast zweifeln könnte, ob wir hier wirklich einen Altar und nicht vielmehr einen Bischofstuhl vermuten dürfen (s. Abb. 13). Wenn man freilich bedenkt, dass auf den Altären jener Zeit kein Bild, kein Kreuz, kein Licht, kein Buch gebraucht wurde, sondern nur die Platte mit den Broten und ein

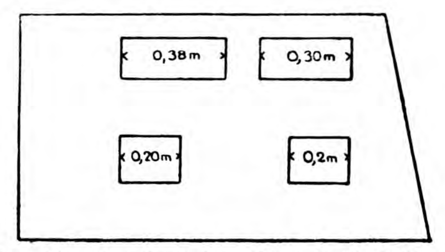


Abb. 13. Grundriß des Altars in S. Callistus.

oder zwei Weinkrüge standen, so begreift man wohl solch geringe Dimensionen. Einmal freilich ist uns aus den Donatistenunruhen bezeugt, dass man die Möglichkeit fürchtete, es werde auch ein Bild auf den Altar gestellt und so die Liturgie gefeiert. Die Leute erklärten, wer von einem solchen Altar esse, der esse von einem Götzenopfer. Indes blieb es bei der damals unerhörten Absicht und die Eucharistie ward „ritu solito“ gefeiert[1]. Das „Kreuz“ auf dem Altar von Alexandrien, welches der Bischof Theophilus wie einst Moses gegen Amalek, gegen Origenes als Fahne erhob,

[1] Optat. de schism. Donat. III c. 12 (ed. Vindob. p. 100).

ist offenbar bildlich zu nehmen[1]. Ebenso bei Chrysostomus[2].

Was den Stoff betrifft, aus welchem im Abendland des vierten Jahrhunderts die Altäre verfertigt wurden, so scheint dieser, im Gegensatz zu den morgenländischen Kirchen, durchweg oder fast durchweg Holz, keinesfalls Stein gewesen zu sein, wenigstens in den regulären Gemeindekirchen. Dies gilt unter allen Umständen von der Altarplatte selbst. Nach des Optatus Bericht haben die Donatisten in Afrika die Kirchen der Katholiken usurpiert und deren Altäre teils zerstört, teils abgeschabt, teils bloss entfernt; wo nämlich Holzüberfluss war, wurden die katholischen Altäre zerstört oder entfernt, wo Holzmangel war, hat man sie bloss abgeschabt[3]. Das zeigt deutlich, dass man nur Holzaltäre im Gebrauch hatte. Es fiel den Donatisten nicht ein, in holzarmen Gegenden den katholischen Holzaltar durch einen Steinaltar zu ersetzen. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts konnte Hieronymus vom katholischen Altar erklären: Er ist nicht von Stein; „denn auf Steinen opfern die Heiden, Juden und Häretiker, indem sie ihre Irrtümer auf dialektische Lügen stützen“[4]. Hätte Hieronymus hier das Bild von steinernen Altären wohl angewendet, wenn die Katholiken solche im liturgischen Gebrauch gehabt hätten? So klagt auch noch Augustinus über die Donatisten, welche zu Bagai den Altar zerbrachen und mit Holzstücken davon den Bischof erschlugen[5]. Bei dieser Gelegen-

---

[1] Hieron. ep. XCI (M L. tom. XXII, 758).

[2] Contra Judaeos et gentiles I, VIII (M. Gr. XLVII, 824) XI (l. c. 826).

[3] De schism. Donat. l. VI, 1 (ed. Vindob. p. 142 ss.).

[4] In Jesaj. lib. XVIII c. 65, 3 (M. L. tom. XXIV, 632).

[5] ep. CLXXXV, 7 (M. L. tom. XXXIII, 805).

heit mag auch die sog. Peregrinatio Silviae bezw. Etheriae erwähnt werden, welche neuestens freilich eher dem sechsten als dem vierten Jahrhundert zugeschrieben wird. Die Pilgerin erzählt wiederholt von Altären, die sie am Sinai besucht und unterlässt nicht, dabei eigens zu erwähnen, dass sie aus Steinen erbaut gewesen; vielleicht weil ihr dies als Unterschied von ihrer heimatlichen Sitte auffiel[1]. Neben den Holzaltären treffen wir auch auf Metallaltäre, wenn wir dem liber Pontificalis glauben dürfen. Nach diesem hätte Kaiser Konstantin in die Petersbasilika einen Altar aus Silber, mit Goldrahmen umspannt und mit 60 Edelsteinen verziert, gestiftet, desgleichen sieben Kredenzaltärchen[2], und weitere Silberaltäre nach S. Croce, in das Mausoleum der hl. Helena, in die Basilika der hl. Petrus und Marzellinus. Falls der Redaktor des Papstbuches sich nicht geirrt und spätere Altäre für konstantinisch angesehen hat, wäre dies bis jetzt das einzige Beispiel von abendländischen Metallaltären des vierten Jahrhunderts. Sonst wissen wir nur von vergoldeten Altären[3] und von Edelsteinschmuck[4].

Von Oberitalien aber kann man sagen, dass die christlichen Altäre zur Zeit und in der Gegend des Maximus von Turin nicht von Holz gewesen sind. Maximus eifert gegen den Götterdienst und verspottet dessen Altäre, eben weil sie hölzern seien: „Wenn du auf das Land gehst, erblickst du hölzerne Altäre und steinerne Götterbilder; eine ganz passende Verehrung,

---

[1] ed. Gamurrini (Rom 1887) p. 40 und 41.

[2] Duchesne, lib. Pontif. p. 191 n. 23.

[3] Hieron. ep. CXXX (M. L. tom. XXII, 1119).

[4] Hieron. ep. LII, 10 (M a. a. O. 535); ep. CXLVIII (a. a. O. 1215); Paulin. Nol. ep. ad Celanciam c. 19 (ed. Vindob. Appendix p. 450).

wo fühllosen Götzen auf morschen Altären gedient wird"[1]. Sollten die christlichen Altäre hier aus Metall gewesen sein, oder hatte vielleicht schon byzantinischer Einfluss nach griechischem Brauch Steinaltäre importiert? war ja auch Marseille mit seinen steinernen Altären nicht mehr allzuweit entfernt.

Ich sagte oben, dass jedenfalls die mensa, die Tischplatte des Altars, im Abendland vorwiegend aus Holz war. Hinsichtlich der Altarstützen sind wir nicht durchweg so sicher. Es ist wahr: Optatus verhöhnt die die katholischen Altäre als verunreinigt abkratzenden Donatisten, sie sollten doch auch die Erde unter dem Altar aufgraben; denn die Verunreinigung durch die Katholiken könnte ja durch die Leinwand (d. i. die Altardecke) in das Holz und von da in die Erde unter dem Altar gedrungen sein; sie sollten auch diese tief aufgraben[2]. Nach dieser Darstellung sollte man glauben, der Altar sei durchaus von Holz gewesen. Anderwärts aber tut er dar, dass nicht die Berührung den Altar heilige; die Gegner sollen es selbst sagen, ob blosse Berührung den Altar weihe: „tangite tabulam, lapidem, vestem"[3]. Demnach bestand der opferfertige Altar (abgesehen vom Altartuch, vestis) aus der tabula, der Tischplatte, welche nach Optatus zweifellos von Holz war, und einem lapis. Unter diesem Stein könnte man eine Steinplatte verstehen, worauf der Altartisch selbst ruhte, oder auch eine steinerne Stütze, welche die tabula trug, so dass solche nordafrikanischen Altäre in einer Holztafel auf steinernem Säulchen bestanden. (So schiene auch die Stelle aus den Acta purgationis

---

[1] Sermo CI.
[2] a. a. O. p. 145.
[3] VI c. 3 (a. a. O. p. 149).

Caeciliani klar, nach welchen die heiligen Bücher in der Basilika von Aptunga teils auf der cathedra, teils „super lapide“ lagen[1]. Der betr. Vorgang spielte sich ausserhalb der Zeit der Liturgie ab. Die tabula, d. i. die hölzerne Altartafel, war entfernt und nur die Steinstütze des Altars stand an ihrer Stelle. Sie diente ausserhalb des Gottesdienstes zur Aufbewahrung bezw. Niederlage der „codices“, wie wir es im Osten von Chrysostomus erfahren, dass ausser der Zeit der Liturgie das Evangelium auf dem heiligen Tisch lag[2].

Steinerne Altarstützen dürfen wenigstens gegen das Ende des vierten Jahrhunderts angenommen werden, vorausgesetzt, dass die Datierung der hiehergehörigen Monumente zuverlässig ist. In Baccano stand seit 321 eine Kirche zu Ehren des Martyrerbischofs Alexander. Sie wurde von Papst Damasus restauriert, welcher die Gebeine des Heiligen in einer von ihm neu errichteten Confessio barg. Aus dieser Basilika haben sich zwei Bruchstücke erhalten, welche nach De Rossi's Vorgang[3] allgemein als Altarstützen angesehen werden. Sie sind aus Marmor und 0,75 m hoch, vierkantig. Das eine ist glatt und schmucklos, das andere trägt auf einer der vier Langflächen eine Weinranke, welche oben und unten in das konstantinische Monogramm ausläuft. Diese Fläche muss also die Frontseite geziert haben, während das andere Pfeilerchen offenbar auf der Rückseite stand[4]. Handelt es sich hier wirklich um Reste eines Altars, so bestand dieser aus

---

[1] ed. Vindob. p. 200. Vgl. Wieland, Mensa und Confessio I p. 141 s.

[2] hom. XV c. 5.

[3] Bullet. di arch. crist. 1875, p. 142—145.

[4] Cabrol. Dictionn. Art. Baccano col. 25 ss. Art. Autel col. 3183 ss.

einer Tischtafel auf vier steinernen Stützen und stand wohl ohne Zweifel dauernd an seinem Platz.

Dasselbe ist zu sagen von dem gleichfalls von Damasus erstellten Altar in der Papstgruft in der Kallistkatakombe. Ein kleines Marmorpodium, in welchem vier rechteckige Vertiefungen den Standort von vier Stützen ungleicher Grösse anzeigen, die angesichts ihrer Stärke nur von Stein gewesen sein können (s. oben S. 66). Ein ähnlicher Altar scheint auch in der Krypta der hl. Markus und Marzellianus gestanden zu haben. Es fällt auf, dass alle diese Altäre Italiens, welche Steinstützen hatten, gerade in Grabkirchen standen und zwar dauernd, als „Hüter der Martyrergräber", wie Damasus oft singt. Letzteres wird auch, wie wir später sehen werden, der Grund dieser von den Literaturzeugnissen über Gemeindealtäre abweichenden Erscheinung sein.

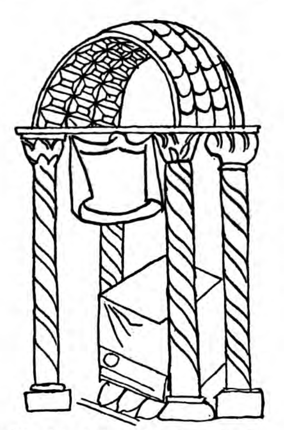


Abb. 14. Altar Melchisedechs (goldene Ciboriumsäulen, Dach innen ockerfarben, außen graublau. Das Altartuch weiß, das Velum zwischen dem vorderen Säulenpaar blau mit weisser Musterung und goldener Borte, dessen Futter rosafarben und weißgetüpfelt).

Zwei weitere Funde aus Nordafrika (Kherbet el Usfane zwischen Setif und Batna, und Zui bei Khenchelah)[1], bestehend in vermuteten steinernen Altarresten, sowie eine vermutete steinerne Altarstütze in Bardomuseum in Tunis sind zu problematisch und hinsichtlich

[1] Gsell in Mélanges d'archéologie et d'histoire 1894, p. 570 s.; Gsell, monuments antiques de l'Algérie II. Bd. 247 und 342.

der Datierung zu unsicher, um hier auch nur mit einiger Sicherheit verwendet werden zu können; sie seien aber der Vollständigkeit halber hier erwähnt. Desgleichen will man auf dem römischen Niveau des Trierer Doms Reste des altchristlichen Altars gefunden haben. Derselbe wäre auf einer im Osten der Kirche gelegenen bühnenartigen Erhöhung (von 4 Fuss) gestanden und ein Tisch auf vier Marmorstützen gewesen. Wenigstens hat man solche unmittelbar dabei gefunden[1].

Auch im Abendland war der Altar bei der eucharistischen Feier regelmässig mit einer Decke belegt. Beweis hierfür ist Optatus' ausdrückliche Angabe, dass die Altäre zur Zeit der Celebration nach allgemeinem Brauch mit Leinwand bedeckt werden[2]. Dasselbe bestätigt Hieronymus[3] und sehen wir an den Miniaturen zweier Altäre in der Wiener Genesis. Dieselben sind zwar als dem alten Bund zugehörig gedacht, tragen aber durchaus das Gepräge der christlichen Vorbilder, nach welchen sie offenbar gezeichnet sind. Das eine Bild (s. Abb. 14)[4] stellt das Opfer Melchisedeks dar; der Altar steht unter einem Ciborium, zwischen dessen einem Säulen-

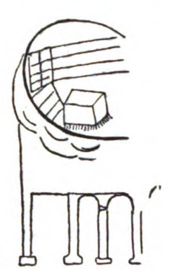


Abb. 15. Altar im Innern einer Basilika in Bethel. Der Altar ist mit einem gefransten roten Tuch bedeckt.

[1] Beissel, Geschichte der Trierer Kirchen I. Teil, S. 131. 132 (Trier 1887).

[2] de schism. Donat. VI, 1 (ed. Vindob. p. 145) III (a. a. O. p. 149).

[3] ep. CXIV (M. L. t. XXII, 934).

[4] Hartel und Wickhoff, Beilage zum XVI. Bd. des Jahrbuchs der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses (Wien, Tempsky 1895), fol. III, 7. Text S. 147 f.

paar ein velum hängt. Der Altar ist mit einem weissen Tuch, welches unten Ornamentensaum zeigt, völlig behängt. Das andere Bild[1] (s. Abb. 15) zeigt Jakob, wie er nach Bethel zieht und die Götzenbilder vergräbt. Auf dem Bild stehen sich zwei Gebäude gegenüber: eine Exedra (Heidentempel, bisheriger Standort der fremden Götter) und Beth-El („Haus Gottes“) in Gestalt einer (abgedeckten) christlichen Basilika, deren Apsis mit den zur Bischofskathedra emporführenden Stufen sowie den konzentrisch der Apsisrundung laufenden Presbytersitzen deutlich erkennbar ist. Mitten in dieser Apsis steht ein Altar, gleichfalls bis zum Boden mit einem gefransten roten Tuch bedeckt. Ich erwähne hier diese Miniaturen, weil die Herausgeber der Wiener Genesis sagen, dass die Buchstabenformen dieselbe sicherlich nicht jünger erscheinen lassen als die ältesten Bibelhandschriften[2], und dass gegen die Annahme, dass die Bildelhandschrift aus dem vierten Jahrhundert stamme, nach dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens gewichtige Gründe nicht aufzubringen sein werden[3]. Mir will aber doch ein Bedenken gegen so hohes Alter aufsteigen. Auf dem Bild, welches die Verleumdung Josephs vor Putiphar darstellt[4], tragen nämlich Putiphar und die andern Beamten die byzantinische Hoftracht wie das Gefolge Justinians auf dem Mosaik von S. Vitale in Ravenna.

---

[1] fol. XIII, 25. Text S. 154.
[2] a. a. O. S. 136.
[3] a. a. O. S. 142.
[4] Tafel XXXII fol. XVI, 32.

II. Die Confessio des vierten Jahrhunderts in Verbindung mit dem Altar.

I. Memorien und Gemeindekirchen.

1. Unterschied zwischen der Gemeindebasilika und der Martyrerkirche.

Schon seit dem zweiten Jahrhundert kannten die christlichen Kirchen des Morgen- und Abendlandes zwei Arten von eucharistischer Liturgiefeier: die Liturgie der regulären Sonntagsfeier und die ausserordentliche Totenliturgie, letztere teils privater Natur für einzelne gewöhnliche Gemeindeglieder, teils öffentlichen, gemeinsamen Charakters für solche Glieder, die für den Glauben gestorben waren und nun als Heilige verehrt wurden. Die Gedächtnisfeiern für die letzteren wurden zu eigentlichen Festen, analog den Sonntagen. Wie die eucharistischen Liturgiearten selbst, so wurden auch deren Schauplätze bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts von den Kirchengemeinden streng auseinandergehalten. Während die Sonntagsliturgie in den Versammlungshäusern innerhalb der Städte begangen wurde, fanden die Gedächtnisgottesdienste für die Verstorbenen auf den Cömeterien statt, welche nach uraltem Gesetz ausserhalb der Stadtmauern sich befinden mussten. Dort standen teils Kollektivkirchen, teils Einzeloratorien bestimmter Martyrer.

Noch Chrysostomus hebt von dem Apostel Paulus (freilich irrtümlicherweise) als besondere Auszeichnung hervor, dass er inmitten der Stadt Rom ruhe, „wie ein Kaiser, dcr noch lebt“, während Nero irgendwo

ausserhalb der Stadt begraben sei[1]. Wenn also die Christen „zu den Martyrern" sich begeben wollten, dann mussten sie in der Regel die Städte verlassen[2]. Eusebius rühmt in seiner Vita Constantini von dem ersten christlichen Kaiser, dass er die nach ihm benannte Stadt mit zahlreichen Gebetshäusern geziert und grossartige Martyrerkirchen und glänzende Tempel erbaut habe, teils (d. i. erstere) in der Umgebung der Stadt, teils (d. i. letztere) in der Stadt selbst[3]. Ebenso scheidet ein Dekret des nämlichen Kaisers, welches den Kirchengemeinden unter anderem auch „ihre Häuser" zurückerstattete, von diesen „die Orte, welche durch die Leiber der Martyrer ausgezeichnet sind und welche die Erinnerung an deren glorreichen Heimgang bewahren"[4]. Und diese lagen ausserhalb der Städte. Gregor von Nyssa[5], Basilius[6], Asterius von Amasea[7] bezeugen mit vielen andern, dass man sich alle Jahre je einmal zum Gottesdienst in den Martyrien ausserhalb der Stadt versammelte, und zwar befanden sich diese Martyrerkirchen zum Teil so weit entfernt von der Stadt, dass man auf Wagen dorthin fuhr[8]. Doch werden das

[1] In ep. II ad Timoth. hom. IV, 4. Vgl. Hom. in Matth. LXXIII, 3 (M. Gr. tom. LVIII, 632).

[2] Vgl. z. B. Chrysost. in martt. I (M. Gr. XLIX, 649).

[3] L. III c. 48 (M. L. tom. VIII, 62).

[4] c. XIV (M. L. VIII, 267).

[5] z. B. in der Rede auf den Martyrer Theodor (M. Gr. tom. XLVI, 737).

[6] z. B. ep. XCV (ed. Maur. tom. III, 271); ep. C (a. a. O. 280); ep. CLXXVI (a. a. O. 381); ep. CCLII (a. a. O. 563) u. a.

[7] hom. III adv. avaritiam (M. Gr. tom. XL, 196). Vgl. Hom. XI in laud. S. Euphemiae (a. a. O. 325). Hom. X in Ss. martt. (a. a. O. 316).

[8] Basilius ep. CCII ad Amphiloch. (ed. Maur. tom. II). Vgl. desselben 13. Rede gegen die Trunkenbolde und 16. Rede über den h. Gordius.

Ausnahmen gewesen sein. Aber wir finden auch bei Chrysostomus Martyrien erwähnt, welche, obschon sie von auswärts herbeigeführte Leichen[1], ja nicht einmal ganze Leichname, sondern nur Teilreliquien enthielten[2], gleichwohl ziemlich weit von der Stadt entfernt lagen. Aber „durch Gottes Gnade ist unsere Stadt auf allen Seiten von Überresten der Heiligen umgeben“[3].

Diese Martyrien galten sämtlich nicht als reguläre Versammlungsorte, sondern waren zunächst Stätten privater Andacht. Nur einmal oder, wenn mehrere Martyrer dort bestattet waren, ein paarmal im Jahr wurde dort die Eucharistie gehalten, während umgekehrt in den Gemeindekirchen innerhalb der Städte sich keinerlei Heiligengrab, keinerlei Reliquien befanden. Die Martyrien galten nicht als Gemeindekirchen, wie auch eine Liturgiefeier in einem Martyrion nur als spezielle Ehrung des Martyrers, nicht als ordnungsmässige Sonntags- oder Festtagsliturgie denkbar war. Athanasius erzählt, dass das alexandrinische Volk die Ostersynaxe durchaus in der damals noch nicht vollendeten Stadtkirche gefeiert haben wollte, widrigenfalls es in der Einöde, unter freiem Himmel Gottesdienst halten werde[4]. An eine Osterfeier in einem der Martyrien, die ja auch ausserhalb der Stadt lagen, dachte man offenbar gar nicht. Ebensowenig damals, als man den Katholiken Alexandriens ihre Kirche entrissen hatte, und sie ihr Ostern in einer Einöde „in der Nähe des Cömeteriums“[5] hielten. Chrysostomus glaubte sich einmal geradezu entschuldigen zu müssen, als er am

[1] hom. II. 1 (M. Gr. tom. LXIII, 469); 2 (a. a. O. 470).
[2] hom. XI, 5 (a. a. O. 530).
[3] Chrysost. hom. de coem. et cruce I (M. Gr. tom. XLIX, 393).
[4] Apol. ad Constant. XIV (M. Gr. tom. XXV, 612 s.).
[5] l. c. c. XXVII (a. a. O. 629 s.). Vgl. De fuga VI (a. a. O. 652).

Himmelfahrtsfest zur Liturgie mit seiner Gemeinde „ausserhalb der Stadt" zusammenkam, „nicht als ob wir die Stadtkirchen verachteten, sondern um die Martyrer zu ehren"[1]. Denn auch Chrysostomus unterscheidet „diese Kirche und diesen Altar" von den Martyrergräbern, an welchen man „viele Tage" die Liturgie gefeiert hat[2], und sieht einen Erweis grosser Liebe Gottes darin, wenn uns „so oft" eucharistische Martyrertische vorgesetzt werden[3]. Die Unterscheidung, welche schon Didymus von Alexandrien konstatiert hatte, war allgemein in dem Bewusstsein der Kirchen: Die Heiligtümer zerfallen in „Kirchen, Betkapellen und Martyrien"[4], und dementsprechend die Synaxen in solche, welche in Kirchen, und solche, welche in Martyrien stattfinden[5]. Und so finden wir allenthalben diesen Unterschied, in Edessa, wo um die Mitte des vierten Jahrhunderts im Gegensatz zu der „grossen Kirche", d. i. der Stadtkirche, „die erste der Heiligenkirchen", d. i. ein Martyrion (vermutlich dasjenige der nach Edessa verbrachten hl. Guria, Semona und Habib) erbaut wurde[6], wie in Batana, Seleucia und Konstantinopel, wo die Pilgerin Etheria „eine Kirche mit Bischof" und „einige Martyrien" findet[7]. Will doch Gregor von Nyssa in

[1] De ascens. I (M. Gr. tom. XLIX, 441). Vgl. In Matth. I (a. a. O. 664) und des Palladius Vita des h. Chrysostomus V (M. Gr. tom. XLVII, 19); XI (a. a. O. 38); XVII (a. a. O 59).

[2] De Anna I, 1 (M. Gr. tom. LIV, 633 s.). Vgl. Hom. in Genes. XVI (a. a. O. tom. LIII, 125).

[3] In Ignat. I (M. Gr. tom. XLIX, 587).

[4] De Trinit. l. II c. VII (M. Gr. tom. XXXIX, 589).

[5] l. c c. XVI (a. a. O. 721).

[6] Baumstark in Oriens christianus 1904, p. 171. Vgl. Ephräm carmina Nisibena XXXIII (ed. Bickell p. 138 s.).

[7] Peregrinatio Silviae (ed. Gamurrini p. 64, 74. 75). Vgl. Chrysost. hom. XI in I. Thessal. IV.

einem Martyrion überhaupt keine eigentliche Kirche erblicken, da er es in seiner Rede auf den Martyrer Theodor „ein Haus wie einen Tempel Gottes“ nennt[1]!

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst die umgekehrte Folgerung, dass in den Stadtkirchen, den eigentlichen und gewöhnlichen Gotteshäusern, sich kein Platz für ein Grab, geschweige denn für ein Heiligengrab fand. Nicht nur haben wir (von einigen wenigen, später zu behandelnden Ausnahmen abgesehen) keinen Beleg für eine solche Erscheinung — Eusebius schilt gerade die heidnischen Tempel, weil sie Grabmäler von Toten seien[2]; hätte er das gekonnt, wenn auch die christlichen Tempel zugleich Grabmäler, wenn auch von Heiligen, gewesen wären? In der Haupt- und Stadtkirche, wo der Vater Gregors von Nazianz als Bischof waltete, war Gregors Mutter vom Tod ereilt worden; ihre Leiche sollte von dieser Kirche aus „bei den Martyrern“ beigesetzt werden[3]. „Die Martyrer“ befanden sich also nicht in dieser Kirche.

Mit dem Osten Hand in Hand gehen in dieser Beziehung die abendländischen Kirchen. Die Begräbnisplätze, wo die Martyrer ruhten, waren nur an deren Natalitien der Schauplatz der gemeinsamen Liturgie. Nur in Notfällen wurde diese ausser jenen Tagen in den Cömeterien gehalten; ein solcher Notfall wird uns aus den damasianischen Händeln in des Faustinus und Marzellinus Denkschrift erzählt. Das aus den Stadtkirchen verwiesene Volk kam — übrigens ohne Geist-

---

[1] M. Gr. t. XLVI, 737. Vgl. Ficker, Amphilochiana (Leipzig 1906), Predigt über Abrahams Opfer S. 295.

[2] Praep. evang. l. II c. 5 (M. Gr. tom. XXI, 126).

[3] Greg. Inscr. LXXVI (M. Gr. tom. XXXVIII, 50s.). Vgl. LXXXIV (a. a. O. 54). Epitaph. XXV (a. a. O. 23), CII (a. a. O. 63), CXXV (a. a. O. 77).

liche — in den Cömeterien der Martyrer zur Stationsfeier zusammen, u. a. auch bei St. Agnes, wo damals schon eine Basilika stand[1]. Und wenn auch — zu Beginn des fünften Jahrhunderts — Innozenz I. für den Sonntagsgottesdienst der Landleute die Cömeterialkirchen der Campagna bestimmte[2], so war dies ein Notbehelf; denn auch noch nach Innozenz sind die eigentlichen ecclesiae innerhalb der Stadt[3], und nur sie; die Martyrersanktuarien liegen ausserhalb der Mauern[4]. Pseudo-Ambrosius unterscheidet zwischen der ecclesia, wo das Osterfest begangen wird, und den Martyrermemorien, wo man die Natalitien feiert[5]. „Selten, mahnt Hieronymus eine Jungfrau, sei dein Ausgang in die Öffentlichkeit. Suche die Martyrer in deinem Kämmerlein heim“[6]. Vom Gottesdienst in der Stadtkirche wollte Hieronymus seine Schülerin gewiss nicht abhalten, wohl aber von dem Aufsuchen der Martyrerkirchen. Er unterscheidet genau die „ecclesiae“ und „ad martyres“, „basilicae ecclesiae“ und „martyrum conciliabula“[7], welchen er indes mitunter gleichfalls den Namen „ecclesiae Christi“ beilegt[8]. Noch Augustinus gibt der Sitte seiner Zeit Ausdruck, wenn er sagt, dass wir „sehr häufig“ Gott an den Gräbern der Martyrer opfern[9]. Die regulären Basiliken aber waren keine Martyrermemorien, enthielten keine Heiligengräber. Optatus von Mileve berichtet von zahlreichen

---

[1] Migne L. tom. XIII, 83.
[2] Mansi Coll. Conc. tom. III, 1030.
[3] ep. Innoc. I (a. a. O).
[4] Hieron. ep. CVII (M. L. tom. XXII, 868).
[5] M. L. tom. XVII, 728.
[6] ep. XXII, 17 (M. L. tom. XXII, 404). Vgl. ep. CVII (a. a. O. 875).
[7] ep. XLVIII, 15 (a. a. O. 506); ep. LX, 12 (a. a. O. 596).
[8] Adv. Vigil. (M. L. tom. XXIII, 347).
[9] contra Faust. l. XX (ed. Vindob. p. 563).

Agapenaltären, welche ebensoviel getötete Donatisten bedecken; allein diese standen nicht in Basiliken, sondern wurden erst später teilweise in solchen bestattet[1]. So wenig wie Eusebius (s. oben) im Osten, hätte auch Zeno von Verona die Heiden tadeln können, weil sie „Totengrüfte in Tempel, Gräber in Altäre, Leichname in Götzen, Totenmahle in Opfer verwandelt haben“[2], wenn er die christlichen Martyrerkirchen als eigentliche Kirchen angesehen oder gar die Gemeindekirchen Heiligengräber enthalten hätten. Von der neuentdeckten Stadtkirche zu Salona, welche (frühestens) der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstammt, ist nachgewiesen, dass sie keinerlei Heiligengebeine enthielt[3].

Es war also, darf man als feststehend betrachten, in der ganzen Christenheit Regel, dass Gemeindekirchen und Martyrermemorien streng auseinandergehalten wurden, dass erstere keinerlei Grab enthielten und dass letztere überhaupt ausserhalb der Städte lagen. Einige wenige Ausnahmen bestätigen nur die Regel. So wenn wir bei Basilius in der Lobrede auf die heilige Julitta lesen, dass sie in der Vorhalle der Stadtkirche begraben wurde, oder wenn uns Chrysostomus mitteilt, die Asche des Martyrers Babylas habe, bevor sie im daphnitischen Park zu Antiochien beigesetzt worden, in der Stadt geruht; aber auch hier nicht etwa in der Stadtkirche, sondern in einem besonderen Martyrion[4]. (Dorthin liess Julian die Leiche wieder zurückbringen.) In Rom wäre das einzige Beispiel einer Ausnahme das Grab der Martyrer Johannes und Paulus, das nicht allein innerhalb der Stadt, sondern sogar in einer Pfarr-

[1] De schism. Donat. l. III c. 4 (ed. Vindob. p. 82).
[2] Lib. I tract. IV (M. L. tom. XI, 296).
[3] Bullett. di archeol. e storia Dalmata 1903, p. 83.
[4] De S. Babyla XVI, 17 (M. Gr. tom. LXIV, 433).

kirche, im titulus Byzanti, auf dem cölischen Hügel verehrt worden wäre. Allein den Namen dieser Heiligen trägt diese Basilika zum erstemal im sechsten Jahrhundert[1], und aus derselben Zeit stammen die Akten derselben[2]. Es ist also durchaus nicht sicher, ob diese Basilika schon im vierten Jahrhundert als Martyrerkirche angesehen, ja ob überhaupt damals das Brüderpaar schon verehrt worden ist. Das einzige, was dafür sprechen könnte, ist ein Inschriftenfragment in den bekannten damasianischen Typen, welches die beiden Heiligen preist[3].

Wenn wir sonst von Martyrerkirchen hören, welche innerhalb der Städte standen, so handelt es sich in der Regel um Memoriae im exklusiven Sinn, d. h. um blosse Gedächtniskirchen ohne Grab. Von solchen wissen wir zur Zeit Gregors von Nazianz[4] und Chrysostomus. Obwohl z. B. das Grab des heiligen Eustathius im Thrakierlande lag, hatte dieser Martyrer doch auch in der Stadt des Chrysostomus seine Kirche; denn „nicht bloss Särge, Reliquienschreine, Grabsäulen und Inschriften sind Memorien der Heiligen; glänzender als jede Grabsäule ist diese Kirche, welche dem Martyrer errichtet ist“[5]. Die Basilika des hl. Clemens in Rom (d. h. die heutige Unterkirche) stand schon lange vor Hieronymus' Zeit, obwohl das Grab im Chersonnes verehrt wurde[6]. Desgleichen existierte in Rom im vierten Jahrhundert da,

[1] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter (Freiburg 1901) I, S. 148.

[2] Günther, Legendenstudien (Köln 1906), S. 46, Anm. 1.

[3] De Rossi, Inscript. christ II, p. 50, 250, 271. Vgl. P. Germano di S. Stanislao, La casa Celimontana (Rom 1894), p. 349 ss.

[4] Poëm. X (M. Gr. XXXVII, 734 s.).

[5] Chrysost. in S. Eustath. II (M. Gr. tom. XLIX, 600).

[6] Hieron. de viris illustr. c. XV (M. L. tom. XXIII, 634).

wo heute S. Pietro in vincoli steht, eine Apostelkirche[1]; die heutige Kirche S. Lorenzo in fonte zu Rom war im vierten Jahrhundert dem Andenken des heiligen Hippolyt geweiht, während dessen Grab in einer eigenen Basilika vor den Toren lag[2]. So stand auch in Karthago nahe dem Hafen eine Memoria des heiligen Cyprian, dessen Grabeskirche vor den Mauern lag[3].

2. Die Vermehrung der Martyrerkirchen.

Einen Schritt der späteren Praxis entgegen tat man, als man anfing, von dem eigenen Reichtum an Martyrerreliquien auch auswärtigen Gemeinden mitzuteilen. Die Verehrung und Hochschätzung der Martyrer stieg, vom Beginn des vierten Jahrhunderts ab, ins Ungemessene; ihre Reliquien wurden die Zentralheiligtümer der Gemeinden. Was Wunder, wenn Orte, die nicht im Besitz von Martyrergräbern waren, diesen Mangel immer schmerzlicher empfanden! Der Wunsch wurde bald der Vater einer förmlichen Martyrertheologie, mit deren Hilfe man die Martyrerleiber vervielfältigte und über die ganze Welt hin zerstreute. „Alles füllt ihr mit Gräbern und Denkmälern an“ spottet schon Julian[4]. Man folgerte: Die Martyrerleichname sind so heilig und heilkräftig, dass selbst das kleinste Partikelchen von ihrem Grab dieselbe Wirkung tut, wie der Heiligenleichnam selbst. Ephräm lässt den Teufel darüber staunen und klagen, dass der Apostel Thomas, den er doch in Indien umgebracht habe, ihm nach Edessa zu-

---

[1] Marucchi, Basiliques de Rome (Rom 1902), p. 312 ss.

[2] Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum (Köln 1893), S. 39.

[3] August. Confess. V, 8 (ed. Vindob., p. 101 s.).

[4] Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. ed. Neumann (Leipzig 1880) Logos I, p. 225.

vorgekommen sei: „Hier und dort ist er ganz; von dort bin ich gekommen und dort war er. Hier und dort finde ich ihn“ [1]. „Ein wenig Staub, Reste alter Gebeine, ein wenig Haare oder Tücher, oder ein mit Blut bespritzter Gegenstand genügen auch zur öffentlichen Verehrung“ [2]. „Wenn der Martyrer irgendwohin wenige Reliquien von sich abgibt und so eine Art Kolonie, welche sich von der Mutterstadt (d. i. der Stadt seines Grabes) abzweigt, begründet, dann ist auch dieser Ort wunderbar“ [3]. Die Kraft der Martyrerreliquien erstreckt sich aber nicht bloss auf diese selbst; sondern auch ihre Grabsteine und Särge sind voll göttlichen Segens [4]; das Öl von ihren Grablampen ist heilkräftig . . . die Gnade des hl. Geistes, welche in den Gebeinen wohnt, ergiesst sich auf andere, die ihnen im Glauben nachgehen, und von der Seele in den Leib, vom Leib auf die Kleider, von den Kleidern auf die Schuhe, von den Schuhen auf den Schatten [5]. „Wenn die irdischen Schätze in viele Teile zerlegt sind, vermindern sie sich durch die Teilung. Bei den Reliquien aber findet nichts dergleichen statt. Ihre Auffindung hat keine Gefahr noch bringt ihre Zerteilung eine Verringerung: gerade das Gegenteil tritt ein zu den sinnlichen Schätzen. Denn, wie gesagt, diese vermindern sich, wenn sie in viele Teile zerlegt werden; jene aber, in viele geteilt, erweisen um so mehr ihre Wirksam-

---

[1] Carmina Nisibena XLII (ed. Bickell, p. 163).

[2] Gregor Naz. adv. Julian. I c. 69 (M. Gr. tom. XXXV, 589). Poëm X, 743 ss. (a. a. O. tom. XXXVII, 734 s.).

[3] Asterius von Amasea in S. Phocam (M. Gr. tom. XL, 308 s.).

[4] Chrysost. in S. Ignat. (M. Gr. tom. XLIX, 595); in s. martyres (a. a. O. 664).

[5] Chrysost. hom. II, 1 (M. Gr. tom. LXIII, 470); Hom. in mart. (l. c. tom. XLIX, 664)

keit"[1]. Die gleiche Anschauung vertritt das Abendland. Viktrizius von Rouen schreibt den Reliquien dieselbe Kraft zu, wie dem ganzen Heiligenleib. „Von euch kommt ihr zu euch" ruft er begeistert den Reliquien entgegen, welche ihm Mailand von den seinigen mitgeteilt hatte[2].

Weil nun die heiligen Martyrer als Schutzpatrone der Städte, denen ihr Grab zugehörte, die Erbschaft des heidnischen genius loci angetreten hatten, bewarben sich Private wie ganze Gemeinden massenhaft um Reliquien und damit um die Wesenheit der einzelnen Heiligen, um ihren Häusern und Städten himmlischen Schutz zu garantieren. Um in möglichst reichem Mass desselben teilhaft zu werden, konnte man nicht genug Reliquien bezw. Grabgegenstände von den verschiedensten Martyrern erlangen. Die Teilung der Reliquien selbst war im Orient trotz der reichsgesetzlichen Verfügung: „nemo martyrem distrahat, nemo mercetur"[3] eine ganz gewöhnliche Sache. Man scheute sich nicht, die Heiligenleichen zu zerstückeln und die Teilchen in alle Welt zu versenden. Teils wollte man aus christlicher Bruderliebe allen Kirchen von den eigenen Schätzen mitteilen, teils auch den Reichtum der Heimat an Reliquien und damit ihren Ruhm auf der ganzen Erde verbreiten. Solches erzählt Asterius von den

---

[1] In mart. II (M. Gr. tom. XLIX, 649). Vgl. Basilius, Rede 17 (von den 40 Martyrern).

[2] De laude Sanctorum VII (M. L. tom. XX, 448); IX (a. a. O. 451); X (a. a. O. 452, 454). Vgl. Paulin von Nola carm. XIX, 311 ss. (ed. Vind. p. 129); 350 ss. (ed Vindob. p. 130 ss), 631 (a. a. O. p. 179); c. XXVII, 440 ss. (a. a. O. p. 281 s.). Gaudentius von Brescia Sermo XVII (M. L. tom. XX, 970 s.). Pseudo-Ambr. serm. LV, 4 (M. L. XVII, 716).

[3] C. VII de sepulcris violatis Cod. Theod. l. IX tit. XVII.

Bewohnern von Sinope[1], Basilius von den Christen von Sebaste[2], Chrysostomus von den Ägyptern[3].

Das Abendland, speziell Rom, liess sich lange Zeit auf eine Teilung seiner Heiligengebeine nicht ein. Es scheute sich sogar, durch Translokationen „die Asche der Heiligen zu stören“ (Damasus). Wenn man an andere Kirchen etwas von Reliquien abgab, so war es Staub von ihrem Grab, Öl von den Grablampen, besonders aber sog. brandea, Tuchstücke, welche man auf die Gebeine gelegt hatte und welchen man daraufhin im Westen wie im Osten den Wert und die Kraft echter Reliquien zuschrieb[4]. Ein solches brandeum ist in dem Silberreliquiar von S. Nazaro in Mailand gefunden worden[5]. Derartige unechte Reliquien dürfen wir in der Regel vermuten, wenn von auswärtigen Reliquien abendländischer Heiliger, z. B. Peter und Paul, die Rede ist, zumal wenn wir ganzen Reliquiensammlungen begegnen. Gegen das Zerteilen der Gebeine selbst hegte man im Abendland zarte Scheu. Nach Prudentius haben die Martyrer einst gegen die Zerstreuung und Verteilung ihrer Reliquien protestiert[6]. Dagegen nahm man von auswärts gern sowohl ganze Leichen wie Leichenteile entgegen. Die Leichen der Martyrer Nabor und Felix waren in ihrer Grabbasilika zu Mailand „fremd“, „ge-

---

[1] In s. Phocam (M. Gr. tom. XL, 308s.).

[2] In quadr. martt. VIII. Vgl. Gregor. Nyss., dritte Rede auf die 40 Martyrer.

[3] Laud. martt. in Aegypt. I (M. Gr. tom. XLIX, 693).

[4] Vgl. Asterius von Amasea, hom. X in ss. martt. (M. Gr. tom. XL, 328).

[5] Vgl. Hans Gräven in der Zeitschrift für christliche Kunst 1899 S. 4. De Waal in *Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν* (Rom 1900) p. 5.

[6] Perist. VI, 136 (M. L. tom. LX, 422). Vgl. Passio S. Saturnini Tolos. VI (ed. Ruinart, acta mart. ed. Veron. 1731 p. 111).

raubt" [1]; desgleichen die Reliquien der Heiligen Sisinnius und Alexander [2]. Der Bischof von Trient aber, welcher Aschenteile des ersteren an Ambrosius und Gaudentius abgab, tat es nur nach förmlichen Seelenkämpfen [3]. Aber auch Viktrizius von Rouen hatte, wie es scheint, Skrupel über die Zerstückelung der Leichen, von denen er Reliquien erhalten hatte. Er glaubt wenigstens eigens das Einverständnis der Heiligen konstatieren zu müssen [4]. Ob die im Chronograph als depositio martyrum verzeichnete Feier des Heiligen Cyprian in S. Kallist in Rom sich auf Reliquien gründete, die dort etwa beigesetzt waren, oder bloss auf die Beziehungen des afrikanischen Bischofs zu dem dort beigesetzten Bischof Kornelius, wird sich kaum entscheiden lassen [5].

Wo konnte man nun solche Heiligtümer würdiger bergen als in Kirchen? Getreu dem Herkommen zunächst in eigenen Grabkirchen, nicht in den Gemeindekirchen. Man wünschte sozusagen ein Duplikat des berühmten Heiligtums, wo das Originalgrab sich befand, zu haben. Ganz besonders begehrt waren zu diesem Zweck die Apostelreliquien. Lehrreich ist in dieser Beziehung Byzanz. Dort hatte Kaiser Konstantin am Marktplatz eine Apostelkirche errichten lassen, offenbar, damit Byzanz ein ähnliches Heiligtum habe, wie Rom. Diese Basilika war ohne Reliquien, eine

---

[1] Ambros. ep. XXII (M. L. tom. XVI, 1022).

[2] Paulin., Vita S. Ambr. c. LII (M. L. tom. XIV, 44).

[3] Vgl. Swoboda, Frühchristl. Reliquiarien des k. k. Münz- und Antikenkabinetts (Wien), S. 19.

[4] De laude sanctorum IX (M. L. tom. XX, 451). Vgl. l. c. X (a. a. O. 452, 454). Paulin. Nol. carm. XIX, 358 (ed. Vindob. p. 130s.); Acta S. Saturnini Tolos. VI (ed. Ruinart I, p. 205).

[5] Mommsen, Monumenta Germaniae. Auct. antiqu. tom. IX, p. 72. Vgl. Revue archéol. 1901, p. 188.

blosse Gedächtniskirche. In derselben, und zwar in der Vorhalle[1], richtete er ein Mausoleum für seine dereinstige Ruhestätte ein, indem er seinen dereinstigen Sarg in die Mitte, rechts und links davon sechs Kenotaphien zu Ehren der Zwölfboten stellen liess[2]. Konstantius aber liess in diese Kirche von auswärts die Reliquien des Apostels Andreas, des Evangelisten Lukas und des Apostelschülers Timotheus übertragen[3], und Arkadius gar die Gebeine des Propheten Samuel[4]. Warum hat Konstantin das *ἀποστολεῖον* noch nicht mit — echten oder unechten — Reliquien ausgestattet? Der Kaiser hätte doch ganz sicher von Rom wenigstens sog. brandea erhalten. Es ist zu vermuten, dass man damals, als diese Kirche gebaut wurde, noch nicht auf das Auskunftsmittel derartiger Surrogatreliquien verfallen war, und dass man auch noch nicht an die Transferierung von Heiligenleibern oder -gebeinen gedacht hat. Wenigstens galt noch am Ende des vierten Jahrhunderts die Apostelübertragung durch Konstantius als der erste derartige Vorgang[5]. Aber sehr bald nachher scheinen in Rom die brandea u. dgl. Surrogate aufgekommen zu sein. Wenn auch nicht sicher festgestellt werden kann, ob die zahlreichen Memorien, welche in Afrika zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus erstanden (z. B. in Henchir Megrun[6], in Orléans-

---

[1] Chrysost. hom. XXVI, 5, in ep. II. ad. Corinth. (M. Gr. tom. LXI, 582). Vgl. desselben Rede nach der Verbannung c. II. Contra Judaeos et Gentiles I, c. 11 (M. Gr. tom. XLVII, 825).

[2] Anders Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins (Leipzig 1908) II, S. 100 ss. — Euseb., vita Constant. IV, 60.

[3] Hieron. de vir. illustr. c. VII (M. L. tom. XXIII, 622).

[4] Hieron. adv. Vigil. (a. a. O. 343).

[5] Paulin. Nol. carm. XIX, 317 ss. (ed. Vindob., p. 129 s.).

[6] Gsell, Monuments antiques de l'Algérie II (Paris 1901), p. 229.

ville[1], Dschebel Dschaffa[2], Oppidum novum[3], Castellum Tingitanum[4], aus dem Jahr 325), auch irgendwelche Reliquien enthalten und nicht vielmehr einfache Gedächtniskapellen dargestellt haben, sicher ist, dass im Jahr 359 Apostelreliquien irgendwelcher Art von Rom nach Afrika gelangt sind. (Siehe unten.) Von dieser Zeit an hat Rom wiederholt Apostelreliquien nach auswärts geliefert. In Mailand hatte Ambrosius eine den Aposteln geweihte Memoria erbaut, welche Ss. Apostolorum in Romana oder kurzweg Romana hiess. Für diese Kirche liess Ambrosius Apostelreliquien aus Rom, brandea, erbitten[5]. Ebenso hat im Jahr 394 der praefectus praetorio Rufinus in Chalcedon eine Apostelbasilika erbaut und mit von Rom erbetenen Apostelreliquien ausgestattet[6]. Ambrosius wie Rufinus hätten leichter beliebige Reliquien anderer Heiliger für ihre Kirchen erhalten können; aber nein — es mussten Reliquien solcher Heiliger sein, denen die betreffende Kirche gewidmet wurde. Man wollte ein Surrogat für die berühmten Apostelmemorien in Rom. Umgekehrt hatte auch die Stadt Rom (oder Byzanz, was wahrscheinlicher) eine eigene Kirche als Memoria des Martyrers Phokas errichtet, dessen Haupt man aus Sinope erhalten hatte[7].

Indes gab es — wenigstens für Afrika ist das sicher bezeugt — von den ersten Jahrzehnten des

---

[1] a. a. O. p. 241.

[2] Monceaux, Enquête sur l'épigraphie chrét. d'Afrique. Mémoires présentées à l'Acad. des inscr. et belles lettres I (1908), p. 228, 236.

[3] a. a. O. p. 313.

[4] Bullet. de la Soc. dioc. d'archéol. (Alger 1895), n. 2.

[5] Vgl. Hans Gräven, Zeitschr. f. christl. Kunst, 1899 a. a. O.

[6] Acta Sanct. Juni IV, p. 325.

[7] Asterius von Amasea in S. Phocam. (M. Gr. tom. XL, 308 s.).

vierten Jahrhunderts ab auch Kollektivmemorien. Sie hiessen in Afrika einfach: Memoria martyrum. Von einer solchen Martyrermemoria zeugt noch die Inschrift auf dem Torbogenschlusstein einer Kirche zu Renault aus dem Jahr 329: „Memoria beatissimorum martyrum id est Rogati, Maienti, Nassei, Maximae“[1] u. s. w. und in Upenna (heute Henchir Schigarnia) enthielt ein Martyrion die nomina der Martyrer: Petrus, Paulus, vier verschiedener Saturninus, Vindemius, Donatus, Gududa, Paula, Clara, Luzilla, Fortunia, Der, Cäcilius, Ämilius[2]. Das Datum dieser letzteren Inschrift ist unbestimmt, aber sicher zeigte sie das Vorhandensein von Reliquien an, wie die Ausgrabungen erwiesen haben; dagegen ist aus dem Stein von Renault keine Klarheit zu gewinnen, ob diese Memoria wirklich Reliquien des Rogatus und seiner Gefährten enthielt, oder bloss eine Gedächtniskirche zur Ehre dieser Martyrer war. Es ist ja von einem Konzil in Karthago festgestellt worden, dass an Wegen und auf Feldern zahlreiche Martyrermemorien gestanden haben, welche keinerlei Reliquien enthielten[3]. Auch im Osten gab es Kirchen, welche statt der Reliquien nur den Namen eines Martyrers trugen, welcher aber „dieselbe Kraft hatte, wie die Reliquien selbst“[4]. Erst die schon oben (S. 88) erwähnte Tafel von Tixter liefert uns ein datiertes Beispiel einer Sammlung von kleinen Reliquien, nämlich: Erde vom Land der Verheissung, Apostel Petrus und Paulus, Datian, Donatian, Cyprian, Nemesiana, Cittin und Vik-

---

[1] Monceaux a. a. O. p. 317.

[2] a. a. O. p 186ss., 328ss.

[3] Mansi tom. III p. 782.

[4] Greg. Naz. Poëm. X (M. Gr. tom. XXXVII, 734 s. Vgl. oben S. 81).

toria[1]. Die Inschrift stammt aus dem Jahr 359. Dies wäre also bis jetzt ein sicherer terminus a quo für die Feststellung von Reliquienversendungen nach auswärtigen Kirchen und da, wie wir oben gesehen haben, selbst Kaiser Konstantin für sein *ἀποστολεῖον* in Byzanz von Rom keine Apostelreliquien, echt oder unecht, erhielt bezw. erbat, dürfen wir nach dem heutigen Stand unseres Wissens etwa die Mitte des vierten Jahrhunderts als den Zeitpunkt annehmen, da das Versenden von Reliquien bezw. von Berührungs- und Grabgegenständen in Übung kam, jedenfalls von seiten der römischen Kirche, wahrscheinlich aber auch von seiten der übrigen; denn auch die Angaben über Reliquienversendungen im Orient stammen meines Wissens bis jetzt sämtlich aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts mit Ausnahme vielleicht der Asche vom Scheiterhaufen der vierzig Ritter von Sebaste; von einer Urne mit solcher Asche zeugt ein Jugenderlebnis Gregors von Nyssa. Seine Mutter hatte in ihrem Garten für diese Reliquien ein Martyrion errichtet[2]; allein, wie man sieht, handelt es sich hier nicht um eine öffentliche, sondern eine Privatmemoria.

Die Entwicklung ist also nach dem Gesagten bis jetzt folgende: Für den regelmässigen Gemeindegottesdienst an Sonntagen und Herrnfesten waren nach wie vor allein die Gemeindekirchen in den Städten bestimmt. Dieselben hatten nirgends den Charakter von Grabkirchen; die Gräber, auch die der Heiligen, lagen regelmässig vor den Toren. Neben den regulären, eigentlichen Kirchen erbaute man vom Beginn der Friedenszeit an, teils über den verehrten Martyrergräbern selbst,

---

[1] Monceaux a. a. O. p. 298.

[2] Dritte Lobrede auf die vierzig Martyrer.

teils als blosse Gedächtnisstätten, eigene Martyrerkirchen, Martyria, Memoriae, in welchen alle Jahre die Gedächtnisfeier der betr. Martyrer mit eucharistischer Liturgie begangen wurde, ausserdem aber die Gläubigen und Pilger ihrer Privatandacht oblagen. Von der Mitte des vierten Jahrhunderts an begann ein reger Reliquienaustausch zwischen den einzelnen Kirchengemeinden, welcher die Errichtung sozusagen künstlicher Martyrerkirchen, nämlich für die von auswärts erhaltenen Heiligenreste, in den einzelnen Gemeinden zur Folge hatte. Auch diese Art von Martyrerkirchen waren nicht für den regulären Gottesdienst bestimmt, mögen sie gleich mitunter auch innerhalb der Städte errichtet worden sein. Es waren Grabkirchen, wie die eigentlichen, ursprünglichen Martyrien. Nirgends habe ich bis jetzt einen Beleg dafür gefunden, dass man Reliquien in einer beliebigen Kirche untergebracht oder gar, dass man die regulären Stadt- und Gemeindekirchen zu Martyrermemorien eingerichtet hätte, oder vollends, dass man des Glaubens gewesen wäre, zu jeder richtigen Kirche gehörten auch Reliquien. Einen Fall freilich erzählt Rufinus, wo die Reliquien Johannes des Täufers sub cavato sacrarii pariete, also wohl unter der Apsis einer längst bestehenden Kirche, beigesetzt worden seien; allein gewiss nicht zu öffentlicher Verehrung, denn es geschah heimlich, „paucis arbitris“[1].

3. Die Gestaltung von Gemeindebasiliken zu Martyrerkirchen.

Aber gegen das Ende des vierten Jahrhunderts beginnt die Scheidungslinie zwischen Gemeindekirche und Martyrerbasilika fliessend zu werden. Die Reli-

[1] hist. eccl. II, XXVIII (M. L. tom. XXI, 536).

quien ziehen zunächst auch in Kirchen ein, welche nicht a priori als Martyrien gedacht waren. Dem Kaiser Arkadius, welcher „zur Ehre des Namens Christi“ eine Kirche erbaut und diese zu seiner dereinstigen Begräbnisstätte bestimmt hatte, erbietet sich Basilius (welcher seinerseits gleichfalls von auswärts wiederholt Reliquien empfing)[1], ein Genosse seines Eifers zu sein, „falls er Martyrerreliquien ausfindig machen könne“[2]. Dasselbe tat in einem andern Fall auch Chrysostomus[3], welcher zur Einweihung mehrerer im Bau befindlicher Kirchen Reliquien zu besorgen versprach, und zwar Reliquien von irgend welchen Heiligen. Während noch die Peregrinatio Etheriae zu Edessa die Kirche und das Martyrion des Apostels Thomas unterscheidet[4], befanden sich dessen Gebeine seit 394 in einer Stadtkirche[5]. Die Kathedrale von Bosra, erbaut im Jahre 407, war bereits zugleich ein Martyrion, den Heiligen Sergius, Bacchus und Leontius geweiht[6].

Das erste Beispiel solcher Wandlung im Westen liefert, abgesehen von Eusebius von Vercelli, der seine Kathedrale dem Martyrer Theonestus geweiht hatte[7], die Gemeinde von Mailand. Dort hatte, wie wir schon gehört, Ambrosius zu Ehren der Apostel eine Memoria erbaut und, als Heiligtum für dieselbe, Apostelreliquien aus Rom erbeten. Es war, wie gesagt, nicht die

---

[1] ep. CLV (ed. Maur. tom. III. p. 354); ep. CLXIV (a. a. O. 367); ep. CLXV (a. a. O. 370).

[2] ep. XLIX (ed. Maur. tom. III, 203).

[3] ep. CXXVI ad. Rufin. (M. Gr. LII, 687),

[4] ed. Peregrinatio Silvae (ed. Gamurrini, p. 64).

[5] Chronic. Edessen. (ed. Assemani, biblioth. orient. I, 399. Vgl. Socrates h. e. IV, 18).

[6] Vogüé, Syrie centrale tom. I, p. 63.

[7] Bruzza, Iscrizioni antiche Vercellesi (Rom 1874), p. 284.

Bischofskirche, sondern nur eine Memoria, ganz bestimmten Heiligen geweiht, wie die von Ambrosius verfasste Dedikation besagt: „Condidit Ambrosius templum Dominoque sacravit nomine apostolico, munere, reliquiis.“ Gleichwohl setzte Ambrosius später, im Jahr 383, die Reliquien des heiligen Nazarius nicht mehr in einer eigenen Memoria bei, sondern gesellte sie einfach den Apostelreliquien zu[1]. Aber noch mehr! Als Ambrosius drei Jahre später seine, nach ihm benannte, Lieblingskirche baute, welche überhaupt nicht als Martyrerkirche geplant gewesen war, gab das Volk das Verlangen kund, der Bischof möge die neue Kirche auf die gleiche Art einweihen, wie er die eben erwähnte Apostelkirche, die basilica Romana, geweiht habe, nämlich unter Beisetzung von Reliquien. An bestimmte Reliquien dachte man gar nicht. Ambrosius erklärte daher auch ganz allgemein sich bereit, „falls er hierzu Reliquien bekomme“[2]. Der ganze Vorgang zeigt, dass der Brauch, fertige Kirchen durch Beisetzung von Reliquien, gleichviel welcher, zu weihen, bisher noch nicht eingebürgert war. Zum erstenmal freilich war es in Mailand geschehen, dass man für eine Kirche um Reliquien schaute; allein es hatte sich damals um eine ganz bestimmte Kirche, nämlich um eine Apostelmemoria, gehandelt, und infolgedessen auch um ganz bestimmte, nämlich Apostelreliquien. Das hatte aber beim Volk solchen Anklang gefunden, dass es für die Ambrosiana wiederum ein Heiligengrab, und zwar diesmal gleichviel welches, wünschte. Ambrosius sagt zu, falls er Reliquien irgendwoher bekommt. Bekommt er sie nicht,

---

[1] Paulin. Vita. S. Ambr. c. XXXII und XXXIII (M. L. tom. XIV, 38).

[2] ep. XXII (M. L. tom. XVI, 1019 s.).

so wird er sie eben nach dem Herkommen, d. i. ohne Reliquien weihen.

Man hat aus dieser Stelle wiederholt schon eine Sitte der „römischen Kirche“ herausgelesen, die Kirchen mittels Reliquien einzuweihen. Ein unbegreifliches Missverständnis! Das Mailänder Volk verlangt von Ambrosius nicht, er solle die Kirche weihen nach der „Sitte der römischen Kirche“, sondern so, wie er die basilica Romana oder in Romana, wie die Mailänder Apostelkirche hiess, geweiht habe. Mit der „römischen Kirche“ hat diese Stelle nicht das mindeste zu tun. Im Gegenteil — im Vergleich zu dem übrigen Italien blieb gerade die römische Kirche inbezug auf die Reliquienbehandlung noch lange Zeit hindurch äusserst konservativ auf dem alten Herkommen stehen.

Ambrosius selbst teilte das Interesse des Volkes. In Florenz, wo er gleichfalls eine neuerbaute Basilika einweihte, legte er in derselben Blut, Nägel und Holz vom Grab der Martyrer Vitalis und Agrikola nieder, die er von Bologna her überführte[1]. Ebenso verfuhr Viktrizius von Rouen, vielleicht angeregt durch Ambrosius' Beispiel. Als er (innerhalb der Stadt, denn es war die Kathedrale)[2] noch an seiner Kirche baute, kam ein förmlicher Reliquienschatz aus Italien (von Ambrosius)[3] an (Johannes Bapt., Thomas, Andreas, Lukas, Gervasius, Protasius, Agrikola, Euphemia) und wurde in der Kathedrale beigesetzt. Im Jahr 396 kam eine noch reichlichere Reliquiensendung nach (Proculus, Antonin, Saturnin, Trajan, Nazarius, Alexander, Chindeus,

---

[1] Exhort. virg. II, 9 s. (M. L. tom. XVI, 339). Paulin. Vita Ambr. c. XXIX (M. L. tom. XIV, 37).

[2] Vacandard in der Revue des questions historiques Bd. LXXIII, p. 392.

[3] a. a O. 394.

Mucius, Dativus, Rogata, Leonide, Anastasia und Anatolia)[1], welche gleichfalls in der Kathedrale ihre Stätte fand. Während Gaudentius von Brescia, als er Reliquien (Johannes Bapt., Thomas, Andreas, Lukas, Gervasius, Protasius, Nazarius, Sisinnius, Martyrius und Alexander) erhielt, nach älterer Sitte diesen eine eigene Memoria widmete, „concilium sanctorum“[2], glaubt Viktrizius einer solchen entraten zu dürfen. Auch Turin hatte die Reliquien der Martyrer bereits intra moenia[3], und zwar in der Stadtkirche, wo neben anderen Reliquien auch solche vom hl. Cyprian bestattet waren[4]. Solches Verfahren scheint zuerst in Italien förmlich Sitte geworden zu sein, ja mancherorts geradezu Erfordernis.

Eine Gemeinde (Primuliacum) hatte sich an Paulin von Nola gewandt und sich um Reliquien beworben, damit sie ihre Kirche einweihen könnte. Paulin bestätigt in seiner Antwort das Bedürfnis, den Segen heiliger Reliquien zu erhalten, mit welchen eine zu erbauende Basilika geziert werden sollte, und erklärt, dass er, wenn er auch nur ein wenig Asche von einem Heiligen übrig hätte, dieselbe geschickt hätte; allein er könne für seine eigene Basilika, welche demnächst vollendet sei, von den Reliquien, die zu deren Einweihung notwendig seien, nichts entbehren[5]. In einem folgenden Brief kommt er auf derartige Bedürfnisse zurück: „Auch diese kleine Basilika wird heilige Asche von gesegneten Apostel- und Martyrerreliquien weihen.“

---

[1] de laude mart. VII (M. L. tom. XX, 448); IX (a. a. O. 451); X (a. a. O. 452, 454).

[2] Sermo XVII (M. L. tom. XX, 961, 971).

[3] Maximus Taur. Sermo LXXXVIII de nat. Ss Martt. III.

[4] Sermo LXXVII (M. L. tom. LVII)

[5] ep. XXXI, 1 (ed. Vind. p. 267 s.). XXXII, 7 (a .a. O. p. 282).

Gemeint ist die Basilika von Fundi, bei deren Einweihung Reliquien d. i. Grabgegenstände von Andreas, Lukas, Nazarius, Protasius und Gervasius bestattet werden sollten[1]. Paulinus hatte den Adressaten von Primuliacum eine Kreuzpartikel für ihre Kircheneinweihung gesandt und empfahl ihnen, zur Erhöhung der Einweihungsfeierlichkeit diese mitsamt den (unterdessen nachgesandten) Martyrerreliquien im Altar zu bergen; übrigens, meint er, genügen auch die letzteren allein zur Kirchenkonsekration[2].

So konnten wir, wenigstens für das Abendland, an der Hand der Quellen die ganze Entwicklung verfolgen, welche der Reliquienkult in bezug auf die Kirchengebäude durchlaufen hat: von der eigentlichen Martyrermemoria extra muros zu den sozusagen künstlichen Surrogatmartyrien und von da bis zu den Reliquiengräbern in den gewöhnlichen Gemeindekirchen. Nun gelangen wir zu der Kernfrage: in welcher Beziehung stand das Reliquiengrab zum Altar?

II. Die Altarconfessio.

Das würdige Grab für die Gebeine der Heiligen war seit dem Anfang der Friedensepoche eine eigens ihnen zu Ehren errichtete Kirche, vom Ausgang des vierten Jahrhunderts ab überhaupt eine Kirche, oder besser umgekehrt gesagt: vom Ausgang des vierten Jahrhunderts an war ein Heiligengrab das vornehmste Kleinod, welches eine Kirche sich wünschen konnte. Durch die in den Martyrerkirchen alljährlich gefeierte Jahrestagsliturgie trat das verehrte Grab von selbst

[1] ep. XXXII c. 17 (a. a. O. p. 292).
[2] l. c. c. 7, 8 (a. a. O. p. 283 s.).

in Beziehung zum eucharistischen Altar, welche anfänglich mehr idealer Natur, allmählich immer konkreteren Ausdruck fand, indem Altar und Grab immer mehr in Eins verschmolzen. Was nun die praktische Verbindung des Heiligengrabes mit dem Altar betrifft, können wir im allgemeinen ein zweifaches Verfahren unterscheiden. Im allgemeinen; denn die Gepflogenheiten der einzelnen Kirchen und der einzelnen Jahrzehnte sind selten scharf zu trennen, weil die Beeinflussung einer Kirchenprovinz durch die andere, sowie auch die genaue Datierung der einzelnen Monumente nur selten mit Bestimmtheit angegeben werden kann. Im allgemeinen aber lässt sich sagen: Während des grösseren Teils des vierten Jahrhunderts kann mehr eine ideelle als faktische Einheit des Heiligengrabes mit dem Altar konstatiert werden, indem man den Altar nur in der Nähe des Grabes, oder, wenn über dem Grab selbst, nur für die Dauer des Gottesdienstes errichtete. Gegen Ende des Jahrhunderts aber wurde eine faktische Einheit beider hergestellt, indem die heiligen Gebeine dauernd unter stabilen Altären untergebracht wurden, deren Zentralheiligtum und schliesslich Erfordernis sie bilden. Wir können diese beiden Arten von Verfahren kurz dahin formulieren:

Erste Periode: Das Heiligengrab ist ein Altar, das heisst: neben dem eucharistischen Gottesdienst auf dem Altar der gewöhnlichen Gemeindekirchen darf die Liturgie auch in den Martyrerkirchen abgehalten werden, deren Gräber dann für kurze Zeit im uneigentlichen oder auch eigentlichen Sinn zu Altären werden, je nachdem der eucharistische Altar in die Nähe des Grabes gestellt, oder mit ihm äusserlich förmlich verbunden wird.

Zweite Periode: Der Altar ist ein Heiligengrab, das heisst zunächst: Das Heiligengrab wird ein

für allemal zugleich zum bleibenden Altar, so dass in jeder Martyrerkirche der dort befindliche Altar das Heiligengrab ist. Mit dem Ende des vierten Jahrhunderts nähert sich das kirchliche Empfinden dann dem Standpunkt, dass, wie jede Kirche womöglich Heiligenreliquien beherbergen, eine Martyrerkirche sein soll, auch jeder Altar wünschenswerterweise zugleich ein Reliquiengrab sei.

Allein es sei nochmals bemerkt, dass die genannten Entwicklungsphasen noch oft ineinander übergreifen, selbst noch am Ende unseres zu behandelnden Jahrhunderts, wenn sie auch im allgemeinen mit der im vorigen Abschnitt dargestellten Entwicklung der Martyrerkirchen gleichen Schritt halten.

a) Das Heiligengrab ein Altar.

1. In den östlichen Kirchen.

Wie wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen haben, waren die Martyrerkirchen keineswegs der Schauplatz der regel- und ordnungsmässigen Liturgie, sondern das ganze Jahr über Stätten privater Andacht und Wallfahrt. „Wenn wir auch (nur) in jährlichen Festen diesen Tag (des Todes) begehen, nimmt doch die Menge der Besuchenden kein Ende“ [1]. Nur einmal, höchstens ein paarmal, im Jahr wurde dort die Eucharistie gefeiert. Es ist daher fraglich, ob in diesen Bauten überhaupt dauernd ein Altar gestanden hat, ob dieser nicht vielmehr im Bedarfsfall jedesmal eigens aufgestellt worden ist, da ein Martyrion eigentlich gar keine Kirche im technischen Sinn war.

In einer Predigt über Abrahams Opfer lässt Amphilochius von Ikonium Isaak zu seinem Vater sagen:

---

[1] Gregor Nyss. Rede auf den hl. Theodor.

„Lass uns eine Opferstätte suchen und sie wird für mich sein eine Grabstätte ... mein Grab möge einem Tempel gleichen“ [1]. Gregor von Nyssa nennt in seiner Rede auf den Martyrer Theodor dessen Grabkirche „ein Haus wie einen Tempel Gottes“, also keine eigentliche Kirche mit der gewöhnlichen Kircheneinrichtung. Damit stimmt überein, dass er bei Beschreibung dieses Martyrion und seines Schmucks ausführlich alle Einzelheiten angibt, von der Einrichtung selbst aber nichts erwähnt als den Schrein, in dem die Reliquien ruhen, welchen man mit Augen, Ohren und Mund berührt, mit Tränen benetzt, von dessen Einfassung man Staub empfängt und als kostbaren Schatz bei sich aufbewahrt [2]. Von einem Altar, der in der Kirche oder gar über den Reliquien gestanden hätte, spricht er mit keiner Silbe, so dass man wohl annehmen darf, dass eben für gewöhnlich keiner dort war. Gregor von Nazianz bezw. der Verfasser der ihm zugeschriebenen Epigramme scheint letzteres indirekt zu bestätigen, wenn er von einem Gläubigen spricht, welcher „die Martyrer alljährlich mit reicher, freigebiger Hand ehrt: mit Altären (*βήμασι*) und Gaben und Trinkgelagen und zahlreichen Gefässen duftenden Weins und grossen Tischlagern“ [3]. All dies ward demnach „alljährlich“ aufgestellt. Derselbe Dichter redet die Martyrer an, dass sie für das blutige Trankopfer, welches sie Gott dargebracht, von Gott würdigen Lohn empfangen: Altäre, Hymnen, Versammlungen und die Ehrerbietung der Seelen [4]. Wie aber die Hymnen und Versammlungen jährlich nur einmal stattfanden, so

---

[1] Ficker, Amphilochiana (Leipzig 1906), S. 295.

[2] M. Gr. tom. XLVI, 737.

[3] Epigr. XLVIII (bis; M. Gr. tom. XXXVIII, 109); ad Vitalian. III, 243 (a. a. O. tom. XXXVII, 1497 s.).

[4] Epigr. XLVIII n. 15 (M. Gr. tom. XXXVIII l. c.).

wurden wohl auch die Altäre jährlich einmal an den Gräbern aufgestellt. Einmal hatten einige ein solches Bema aus Steinen errichtet, welche sie fremden Gräbern entnommen hatten [1]. Der konsequente Gebrauch des Wortes *βῆμα*, welches in den Basiliken des Orients überhaupt das Presbyterium bedeutet, lässt indes vermuten, dass es sich hier um ein Podium handelt, auf welchem erst der eigentliche Altartisch aufzustellen war. Noch Chrysostomus scheint nichts von Altären gewusst zu haben, welche dauernd auf oder an Martyrergräbern gestanden hätten. Indem er die Eucharistiefeiern, welche an den Jahrtagen in den Martyrien gehalten werden, mit Gastmählern vergleicht, welche die dort bestatteten Heiligen der Gemeinde geben, spricht er seine Freude darüber aus, dass uns so oft „Martyrertische vorgesetzt werden“ [2].

Es ist überhaupt auffällig, dass Chrysostomus, wenn er von den Reliquienschreinen spricht, gar niemals dabei auch eines Altars Erwähnung tut. Er redet so oft von dem Anblick [3], der Berührung, der Umarmung [4] dieser Särge. Das lässt doch vermuten, dass sie mit dem Altar äusserlich in gar keiner Beziehung standen, um so mehr da wir erfahren, dass mitunter an Festtagen der Reliquienschrein mitten in der Kirche ausgestellt war [5]. Und an Festtagen befand sich doch ganz sicher ein Altar in dem Martyrion zur Feier der Natalitienliturgie. Das Martyrergrab war eben kein Altar,

---

[1] l. c.

[2] In S. Ignat. I. (M. Gr. tom. XLIX, 587).

[3] De S. Babyla contra Julian. et gentil. 16 (M. Gr. tom. XLIX, 551, 557).

[4] In Ignat. (a a. O. 595); de Ss. martt. Bernice 7 (a. a. O. 649); de Ss. Martt. 3 (ibid.). In Juvent. et Max. Mm. 3 (a. a. O. 576).

[5] In S. Lucianum (a. a. O. 521).

stand auch äusserlich nicht mit einem Altar in Verbindung. Nur am Tag der Natalitien brachte man einen Altar in das Grabheiligtum und dann trat das Grab in Beziehung, weniger zum Altar, als eben zur Eucharistiefeier, die auf diesem begangen wurde.

Dass Gottesdienste ausserhalb der Tage der Natalitien, sowie das dauernde Verbleiben der Altäre in den Martyrien zu den Ausnahmen gehörten, geht indirekt auch aus einer Verfügung Konstantins hervor. Dieser hatte bekanntlich am Marktplatz in Konstantinopel ein Martyrion zu Ehren der Apostel erbaut, welches zugleich seine dereinstige Begräbniskirche sein sollte. Und zwar liess er den für ihn bestimmten Sarkophag inmitten der zwölf Kenotaphien der Apostel aufstellen. Eusebius berichtet nun noch extra, dass der Kaiser dort Gottesdienst zu halten befohlen und einen Altar inmitten dauernd aufgerichtet habe (*πηξάμενος*)[1]. Heisenberg[2] nimmt gerade auf Grund dieser doch selbstverständlich klingenden Angabe des Eusebius an, dass sich der Kaisersarkophag mit den Apostelsärgen eben nicht in der Apostelkirche selbst, sondern in einem nebenanstehenden eigenen Mausoleum befunden haben müsse. Ob nun Heisenberg recht hat, oder ob die besagte Grabanlage in der Apostelkirche selbst anzunehmen ist (das Wahrscheinlichere, wegen der Kenotaphien und nach Chrysostomus)[3], sicher ist, dass der Kaiser ausdrücklich anordnen musste, dass in dem Raum, der das eigentliche Apostelmartyrion bildete bezw. ein solches darstellte, Gottesdienst gehalten werde, und dass er

---

[1] Euseb. Vita Const. IV, 60.

[2] Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins (Leipzig 1908), II, S. 100.

[3] Hom. XXVI in ep. II ad Cor. (M. Gr. tom. LXI, 582). Contra Judaeos I c. 11 (M. Gr. tom. XLVII, 823). Vgl. oben S. 87.

zu diesem Zweck einen Altar ein für allemal dort aufstellen liess. Wäre solches Regel und Sitte gewesen, so hätte es Eusebius sicher nicht eigens hervorgehoben.

Freilich weiss Sozomenus, vorausgesetzt, dass er gut hierüber unterrichtet und seine Angabe nicht entsprechend der Praxis seiner Zeit gefärbt ist, aus Karien zur Zeit Julians die gegenteilige Praxis zu berichten. Der Kaiser hatte gehört, dass bei Milet einige Martyrien erbaut worden seien und gab Befehl, dieselben, wenn sie schon das Dach und den heiligen Tisch hätten, niederzubrennen, wenn sie aber erst halb fertig seien, von Grund aus abzubrechen[1]. Zur Vollendung einer Martyrerkirche hätte demnach dort ein Altar gehört, der natürlich dauernd in dem Heiligtum stand. Auffallend ist aber, dass der kaiserliche Erlass von der Hauptsache, dem Martyrergrab selbst, gar nichts erwähnt! Vielleicht waren die angeblichen „Martyrien“ eben gewöhnliche kleinere Kirchen.

Doch, sei dem, wie ihm wolle; sicher scheint soviel zu sein, dass in den Martyrerkirchen des Ostens während des ganzen vierten Jahrhunderts der Altar kein Heiligengrab war, nicht als ein solches angesehen wurde, und auch nicht direkt mit dem Grab verbunden war, kein Ganzes mit ihm bildete. Das Serapeum in Alexandrien ward in der Weise in eine christliche Basilika umgewandelt, dass auf die eine Seite die Kirche, auf die andere ein Martyrion zu stehen kam[2]. In einem der Haupttheiligtümer der alten Christenheit, der Basilika des Martyrers Menas in der Mareotis, befand sich die Gruft in einem offenen Schacht, in

---

[1] hist. eccl. V, 20 (M. Gr. tom. LXVII, 1280).
[2] Rufinus hist. eccl. II, 27 (M. L. tom. XXI, 536).

welchen man vom Innern der Kirche aus hinabblicken konnte. Der Altar wäre also von dem Grab völlig getrennt gewesen. Sein Platz war etwa zwischen der Apsis und dem Ostrand des Schachtes[1], wenn die Grabanlage im vierten Jahrhundert überhaupt schon mit einer Kirche, neben der Arkadiusbasilika, überbaut war, was Baumstark[2] bezweifeln will. Die Leiche der Martyrin Julitta war, wie Basilius in seiner Lobrede angibt, „in der Vorhalle der Stadtkirche“ beigesetzt und zwar in der Erde. Die Leiche der heiligen Euphemia fand ihr Grab, wo jährlich einmal die Liturgie statthatte, „in der Nähe“ der Gemeindekirche[3]. Die Gebeine des Apostels Thomas, welche im Jahr 394 zu Edessa in eine neue, dem Apostel zu Ehren errichtete Kirche übertragen wurden, kamen nicht etwa unter die Altarstätte zu liegen, sondern in das Westende des nördlichen Seitenschiffs, also nahe dem Eingang[4]. In Antiochien lagen die Martyrer, bevor sie der Patriarch Flavian erheben und in Romanesia vor der Stadt in einem gemeinsamen Martyrion beisetzen liess, gar nicht in einer Kirche, sondern auf dem gemeinsamen Friedhof unter der Erde, „zusammen selbst mit den Häretikern, so dass das Volk nur schwer ihre Gräber finden konnte“[5].

Die Peregrinatio Silviae (alias Etheriae) weiss von einer grossen Kirche auf dem Berg Nebo zu

---

[1] Kaufmann, Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. (Kairo 1906), S. 43—48.

[2] Röm. Quartalschr. 1907, S. 11.

[3] Asterius von Amasea, hom. XI in laud. S. Euphemiae (M. Gr. tom. XL).

[4] Baumstark im Oriens Christianus 1904, p. 172 s.

[5] Chrysost. hom. de Ascens. Dni. 1 (M. Gr. tom. XLIX, 441 ss.).

erzählen. Dort sah die Pilgerin „an dem Ort, wo das Pult (des Anagnosten) steht, etwas wie einen erhöhten Ort von der Ausdehnung, wie sie die Memorien zu haben pflegen“ [1]. Hier soll Moses von Engeln beigesetzt worden sein. In dieser Moseskirche befand sich also das Grab nicht unter dem Altar. Das Pult des Anagnosten stand nach der Vorschrift der apostolischen Konstitutionen mitten im Schiff der Gläubigen [2]. Ferner geht aus der Wendung „wie sie die Memorien zu haben pflegen“ vielleicht hervor, dass die Heiligengräber gewöhnlich unter freistehenden Podien lagen und für gewöhnlich keinen Altar trugen. Vielleicht darf man hierbei an *βήματα* denken, wie wir sie oben durch Gregor von Nazianz kennen gelernt haben [3]. Nur das Grab Hiobs, über welchem man eine Kirche errichtet hatte, kam gerade unter den Altar zu liegen, wie die Pilgerin eigens bemerken zu müssen glaubte [4], vielleicht gerade, weil diese Anordnung eben noch ungewöhnlich war.

Der Reliquienfund aus dem vierten Jahrhundert, den man nach Sozomenus [5] in Konstantinopel machte, fällt hier nicht ins Gewicht. Im Grab einer mazedonianischen Diakonisse fand man deren Sarg, dessen Deckel „wie ein Altartisch“ zubehauen war. Im Kopfende dieses Sargdeckels befand sich ein kleines Loch, welches in das Innere des Sarges auf eine kleine Kiste, zu Häupten der Leiche, führte. Diese Kassette zeigte

---

[1] ed. Gamurrini (Rom 1887), p. 53 s.

[2] II, 57, 5 (ed. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I, p. 161. Paderborn 1905).

[3] S. oben S. 99 f,

[4] l. c. p. 61 s.

[5] hist. eccl. IX, 2 (M. Gr. tom. LXVII, 1597 s.).

wiederum eine mit der genannten korrespondierende kleine Öffnung, welche zu den von Salben umgebenen zwei Reliquienurnen (der 40 Ritter von Sebaste) hinableitete. Freilich sagt Sozomenus, dass (im vierten Jahrhundert) Mönche dieses unterirdische Grabgemach heimlich zu einem Oratorium eingerichtet hätten. Aber es ist mit keinem Wort gesagt, dass dieser Sarg, der nebst der Leiche diese Reliquien umschloss, auch wirklich als „Altartisch“ gedient hätte.

Im christlichen Osten also, so dürfen wir behaupten, galt das Heiligengrab selbst jedenfalls nicht als Altar. Da aber um des Heiligengrabes willen in den Martyrien auch die Eucharistie gefeiert wurde, trat für die Dauer der Opferfeier das Heiligengrab in eine ideale Beziehung zum Altar.

So ist es in den morgenländischen Kirchen das ganze vierte Jahrhundert hindurch und wohl noch länger geblieben, so dass für die weitere Untersuchung die orientalischen Kirchen wegfallen dürfen.

2. Im Abendland.

Im Abendland herrschte bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts hinein die nämliche Auffassung. Man feierte zwar dem Herkommen gemäss alljährlich am Grab der einzelnen Martyrer deren Natalitien mit eucharistischer Liturgie; aber während der übrigen Zeit waren ihre Grabheiligtümer Stätten privater Andacht. Es lässt sich nirgends erweisen, dass dort dauernd ein Altar gestanden hätte oder gar, dass das Grab selbst als Altar gegolten hätte. Nur soviel kann gesagt werden, dass man die Grabstätten der Martyrer zu Bethäusern umgeschaffen, indem man entweder auf den Cömeterien die das Heiligengrab umgebenden Gräber-

komplexe teilweise zerstörte und darüber die Kirche erbaute (so in Rom bei St. Peter, St. Agnes[1], Nereus und Achilleus[2], St. Alexander[3]; in Afrika die Grabkirchen der Heiligen Alexander und Salsa zu Tipasa[4], in Karthago beim Grab der Heiligen Felizitas und Perpetua[5], in Spanien beim Grab des Heiligen Vinzentius). Oder man erweiterte den unterirdischen Grabraum zu einer grösseren oder kleineren Krypta und verband diese durch eine Treppe oder einen Gang mit der darüber oder doch unmittelbar daneben unter freiem Himmel erbauten Kirche (in Rom bei St. Hippolyt[6], St. Silvester[7], Pankratius[8], Valentin[9], Peter und Marzellin[10], Laurentius[11], Kalepodius[12], Pontian[13], Commodilla[14], Thekla[15], Kastulus[16], Nikomedes[17], Emerentiana[18], Felizitas[19], Tiburtius[20],

---

[1] Marucchi, Guida delle catacombe Romane (Rom 1903), p. 362.
[2] a. a. O. p. 113 s.
[3] a. a. O. p. 381.
[4] Gsell, Monuments antiques de l'Algérie (Paris 1901), II. Bd., p. 333 ss.
[5] Delattre in Académie des Inscr. et belles Lettres. 1908, p. 59 ss.
[6] Marucchi a. a. O. p. 329 ss.
[7] a. a. O. p. 421 ss.
[8] a. a. O. p. 53.
[9] a. a. O. p. 571 ss.
[10] a. a. O. p. 262 ss.
[11] a. a. O. p. 313 ss.
[12] a. a. O. p. 63.
[13] a. a. O. p. 69.
[14] a. a. O. p. 100.
[15] a. a. O. p. 104.
[16] a. a. O. p. 260.
[17] a. a. O. p. 345.
[18] a. a. O. p. 379.
[19] a. a. O. p. 394.
[20] a. a. O. p. 263.

Genesius[1]). Wo es anging, baute man die Kirche so, dass das Grab innerhalb der Umfassungsmauern zu liegen kam. Dies war freilich nicht immer möglich. In den Grabbasiliken der Heiligen Generosa, Symphorosa und Beatrix bei Rom lag das Grab in einer an die Apsis anstossenden Kammer, welche mit jener durch eine kleine Fensteröffnung bezw. einen Gang in Verbindung stand[2], und die etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts errichtete Grabbasilika des Martyrers Valentinus zu Rom lag etwa 20 m seitlich vom Eingang zu dessen Katakombe[3]. Oder endlich, man schuf auch das Grabgemach selbst zu einer kleinen Kirche um (in Rom bei St. Hermes[4], Emerentiana[5], Cäcilia[6], Hippolyt[7], Felizitas[8], Peter und Marzellin[9], Zotikus[10], Felizissimus und Agapit, Markus und Marcellianus, u. a.; in Bolsena beim Grab der hl. Christina[11]). Noch um die Wende des vierten Jahrhunderts erbaute ein Bischof Donatus in Porto bei Rom eine Basilika, welche er laut Inschrift mit dem Grab heiliger Martyrer „verband“[12]. Wenn man der Passio S. Saturnini glauben darf, so wäre dessen Leiche auch noch im vierten Jahrhundert geraume Zeit

---

[1] a. a. O. p. 339.

[2] a. a. O. p. 75 ss., 695.

[3] a. a. O. p. 571 ss.

[4] a. a. O. p. 524.

[5] a. a. O. p. 369 s.

[6] Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft (Freiburg 1909), S. 91.

[7] Marucchi a. a. O. p. 329 ss.

[8] a. a. O. p. 390 ss.

[9] a. a. O. p. 262 ss.

[10] Stevenson, Il cimitero di Zotico al X. miglio della via Labicana (Modena 1876) und Marucchi a. a. O. p. 641.

[11] Röm. Quartalschr. 1888, p. 327–350.

[12] Kirsch, Christliche Kultusgebäude im Altertum, S. 48.

irgendwo unter seiner kleinen Grabkirche „verborgen“ gewesen, so dass die genaue Lage gar nicht bekannt war[1].

Wir finden sohin wie im Osten, so auch im Abendland über oder doch bei den Heiligengräbern Oratorien, Kapellen und Basiliken, und zwar in tunlichster Nähe der verehrten Gruft. Mochten diese Räume auch in erster Linie zur Aufnahme der zahlreichen Besucher bestimmt sein, die dort bequemer ihre Andacht verrichten konnten, einigemal im Jahr dienten sie auch der eucharistischen Liturgie. Allein eben weil diese nur so selten stattfand, haben wir keinen Anlass, das Grab gerade in besonders inniger Beziehung zum Altar zu denken, der wohl mit Ausnahme jener Tage gar nicht vorhanden war. Doch muss eine derartige Beziehung wenigstens an solchen Tagen lebendig geworden sein. Abgesehen davon, dass die Opferliturgie eben um der dort bestatteten Martyrer willen dorthin verlegt wurde, ist es auffallend, dass auch schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts manche Basiliken so angelegt wurden, dass das Grab gerade unter die Stätte zu liegen kam, wo gewöhnlich der Altar aufgestellt wurde. So bei Rom die Basiliken von St. Peter und St. Paul, der Heiligen Agnes, Silvester, Alexander. Diese rein ideale Beziehung, welche das Grab eben während einer Eucharistiefeier als Altar im weiteren Sinn erscheinen liess, genügte für die damalige Zeit. Es lässt sich nicht beweisen, dass man das Grab ein für allemal als Altar oder auch nur als integrierenden Bestandteil eines solchen angesehen hätte, eben weil ein Altar nur ein- oder einige wenigemal überhaupt dort benötigt wurde, und auch dann nicht einmal gerade über oder direkt am Grab aufgestellt zu werden brauchte.

---

[1] Ruinart, acta martyrum (Veron. 1731) VI p. 111.

Das Grab des Martyrers Pankratius in Rom, über welchem frühzeitig nach Anbruch des vierten Jahrhunderts eine Basilika erbaut wurde, kam nicht einmal unter den Apsisbogen, den gewöhnlichen Altarplatz, zu liegen, sondern „ex obliquo aulae". Man legte offenbar noch nicht Wert darauf, dass die verehrten Reste gerade unter dem Standort des Altars ruhen müssen, der doch ihnen zu Ehren gelegentlich aufgestellt wurde. Erst im siebten Jahrhundert kamen die Gebeine unter den Altar als ihren „locus proprius", wie die Inschrift Honorius' I. sich ausdrückt[1].

Aber nicht einmal bei den beiden römischen Haupttheiligtümern, den Basiliken der Apostel Petrus und Paulus, lässt sich sicher nachweisen, dass deren Gräber ein für allemal zu Altären geworden, bezw. mit bleibenden Altären ausgezeichnet worden seien. Zu gleicher Zeit mit Kirchen überbaut, zeigen beide die gleiche Anlage. Die Gräber selbst blieben unberührt an ihrem ursprünglichen Platz und lagen in der Mitte vor dem Eingang zur Apsis. Die Kassetten mit den Gebeinen befanden sich in einem unterirdischen, mit Bronze ausgekleideten Raum, dessen Decke von der Oberfläche des Kirchenfussbodens durch eine Mauerschicht geschieden war. Diese war bei St. Paul etwa 0,60 m dick[2]. Diese Mauerschicht wurde oben, in gleicher Fläche mit dem Fussboden der Basilika, durch eine Erz- bezw. Marmortafel (bei St. Paul mit der Inschrift PAVLO APOSTOLO MART) gedeckt, welche ursprünglich von einer (bei St. Paul später von drei) Öffnungen durchbrochen war. Diese bilden die Mündung eines Schachtes, welcher durch das Mauermassiv hin-

[1] Marucchi a. a. O. p. 53.
[2] Grisar, in Röm. Quartalschr. 1892, S. 121 ff.

durch bis in den Hohlraum zum Sarge hinabführte, so dass man durch diese Öffnung Gegenstände wie brandea auf den Sarg hinabsenken und diesen damit berühren konnte (s. Abb. 16). Über der genannten Deckplatte erhob sich, im Hauptschiff der Kirche, eine kleine, reich mit Metall geschmückte Kapelle, welche gegen das Langschiff der Basilika durch eine Gitterwand abgesperrt war. Durch diese konnte man mit dem Grab bezw. dem zu ihm hinabführenden Schacht in Verbindung treten. Das Dach dieser kleinen Kapelle



Abb. 16. Deckplatte und Schachte im Paulusgrab. (Nach Grisar, Le tombe apostoliche.)

bildete eine Plattform[1]. Auf dieser Plattform muss auch der Standort des Altars gewesen sein, weil traditionsgemäss der Altar stets vor dem Eingang der Apsis seinen Platz hatte. (Da die Plattform das Dach der Kapelle bildete, somit der Deckplatte des Grabes parallel

[1] Grisar, Le tombe apostoliche di Roma (Rom 1892), p. 5—55. De Rossi, Inscript. urbis Romae, p. 20ss.

und wohl auch annähernd kongruent war, so könnte man aus der Grösse der Grabplatte im Innern der Kapelle auf die Grösse der Plattform und damit auf die Maximalausdehnung des auf der Plattform stehenden Altartisches schliessen. In St. Paul misst die Grabplatte 1,27×2,12 m.)

Nun erhebt sich die Frage: Bildete dieser Altar ein Ganzes mit dem Apostelgrab, oder wurde er nur zeitweilig darübergestellt? Ich halte das letztere für wahrscheinlicher aus folgenden Gründen. Der liber pontificalis — vorausgesetzt, dass seine Angaben hier zuverlässig sind — beschreibt genau den ganzen Aufbau der Petruskonfessio zur Zeit des Papstes Silvester (die Pauluskonfessio, sagt er, sei ebenso eingerichtet), berichtet aber nichts von einem Altar über derselben, was unmöglich wäre, wenn Konfessio und Altar ein Ganzes gewesen waren[1]. Erst später, bei Aufzählung der vom Kaiser gestifteten Einrichtungsgegenstände, wird unter anderem auch der silberne, von Goldleisten umspannte und mit vielen Gemmen besetzte Altar erwähnt[2]. Dazu kommen noch literarische Zeugnisse. Hieronymus wehrt sich gegen Vigilantius: „Übel tut also der römische Bischof, welcher über toter Menschen, nämlich des Petrus und Paulus ehrwürdigen Gebeinen (wie wir sagen), unnützem Staub (wie du sagst), dem Herrn Opfer darbringt und ihre Gräber für Altäre Christi hält?“[3] Indem der römische Bischof, will Vigilantius sagen, über den Apostelgräbern opfert, erklärt er sie damit als Altäre Christi. Da aber diese Opferfeiern damals nicht regelmässig, sondern nur ausnahmsweise,

---

[1] XXXIII ed. Duchesne, p. 77 ss.
[2] l. c. p. 177.
[3] Adv. Vigil. (M. L. tom. XXIII, 346).

hauptsächlich an dem Anniversar stattfanden, so sind auch diese Gräber nur „Altäre", wenn und solang darauf geopfert wird. Wollte man also über den Gräbern die Liturgie halten, so musste erst der heilige Tisch darüber gestellt werden.

Dies deuten auch die schon oben erwähnten „Quästionen des neuen und alten Testamentes" an, nach denen die Diakonen in Rom wie überall die Aufgabe hatten, „den Altar zu tragen". Selbst noch zu Augustinus' Zeiten war dies möglicherweise in Karthago üblich, wo man gleichfalls alljährlich einmal über dem Grab des hl. Cyprian die Eucharistie feierte: „Das heilige Fleisch seiner siegreichen Seele . . . zieren wir an diesem Ort (d. i. in der Grabmemoria) mit der Erhabenheit des göttlichen Altars"[1] und dadurch wird Cyprian selbst zum „Altar": „Wir errichten nicht dem Cyprian gleich einem Gott einen Altar, sondern wir machen den Cyprian zu einem Altar für den wahren Gott"[2], was doch nur für die Dauer der Opferliturgie selbst zu sagen angeht. Diese Angaben, zusammengenommen, machen es nicht unwahrscheinlich, dass in den Apostelbasiliken die kostbaren Altäre nicht jahraus jahrein über der Confessio standen, sondern, so oft Liturgie gehalten werden sollte, von Klerikern aufgestellt wurden. So würde es auch in den übrigen Kirchengemeinden gehalten, sagen die Quaestiones. Hierdurch machte man die Martyrergräber zu „Altären", während sie ausser dieser Zeit keinerlei Beziehung zu solchen hatten. Dabei ist zu bedenken, dass dieser Brauch so eingebürgert war, dass er noch in der zweiten Hälfte, ja am Ende des Jahrhunderts in vielen

---

[1] Sermo CCCXIII, 5.
[2] Sermo ined. XIV, 5.

Kirchen konstatiert werden konnte, als eine Unterströmung anderer Art sich längst bemerkbar gemacht hatte.

Von der Grabbasilika des hl. Valentinus an der via Flaminia in Rom (erbaut von Julius I., 337—352) war schon oben die Rede. Hier war das Grab vollständig von Kirche und Altar getrennt, da die Basilika des Heiligen, vielleicht infolge von Terrainschwierigkeiten, 20 m vom Katakombeneingang entfernt errichtet wurde. Marucchi vermutet auf Grund der Akten des Heiligen, dass die Basilika auf dem Hinrichtungsplatz erbaut worden sei, analog der mensa Cypriani in Carthago[1].

In derselben Zeit erstand eine Basilika über dem Grab der hl. Agnes an der nomentanischen Strasse in Rom. (Sie lag um wenigstens 2 m tiefer als die heutige; die Achsen der beiden Apsiden liegen um 1,5 m voneinander ab.) Das Niveau dieser Basilika kam auf das zweite Stockwerk der Katakombe zu liegen, also bedeutend unter der Erdoberfläche. Da man das Grab anzutasten sich scheute, hob man den ganzen Katakombenkomplex, welcher das heilige Grab umgab, aus, um Platz für die Basilika zu gewinnen. Auf Grund der im Jahr 1901 von Wilpert vorgenommenen Grabungen lässt sich die alte Anlage folgendermassen rekonstruieren: Das Grab war ein einfacher loculus und lag in der Tuffwand einer Galerie des dritten Stockwerks, also ein Stockwerk unter dem Niveau der Basilika, welche auf der Höhe des zweiten lag. Die Galerie des dritten Stockwerks war 2,2 m hoch. Das Tuffmassiv, in welchem das Grab lag, wurde von den Umfassungsmauern der Apsis durchschnitten und so isoliert.

---

[1] Catacombe p. 606 ss.

Es wurde in seiner ganzen Höhe unverändert belassen und ragte als freistehender Block noch über das Niveau der Basilika empor, und zwar, zieht man die Distanz zwischen dem zweiten und dritten Stockwerk (2 m), sowie die Deckenkonstruktion in Betracht, welche den überhöhten Fussboden der Apsis zu tragen hatte, um

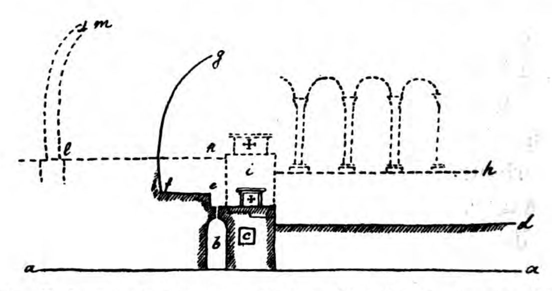


Abb. 17. Rekonstruktionsversuch der alten Confessio von St. Agnes (Mit Benützung des Nuovo bullett. di arch. crist. 1901, p. 297.)

——————— = ursprüngliche Anlage.

- - - - - - - - - = spätere Umbauten.

a) Drittes Stockwerk der Katakombe.

b) Galerie im dritten Stockwerk.

c) Tuffmassiv mit dem Grab. Darüber der alte Altar.

d) Niveau der alten Basilika (zweites Stockwerk der Katakombe.)

e) f) g) Apsis der alten Basilika.

h) Niveau der heutigen Basilika.

i) Mauer massiv, welches heute die Reliquien umschließt und den gegenwärtigen Altar trägt.

k) l) m) heutige Apsis.

ungefähr 0,8 bis 1 m. Dieser Tuffblock bildete, da seine Oberfläche mit dem Fussboden der Apsis in einer Ebene lag, eine aus letzterem in das Schiff vorspringende Terrasse. Man gewahrte also, im Schiff der Kirche stehend, unter dem Apsisbogen eine aus dem erhöhten Apsisraum vorspringende Plattform, welche tief unter der Erde das heilige Grab umschloss (s. Abb. 17).

Die Marmorverkleidung dieses Tuffblocks ist vor einer Reihe von Jahren aufgefunden worden (jetzt in der Vorhalle der heutigen Basilika eingemauert). Es sind drei Marmortafeln, entsprechend den drei freistehenden Seiten des Tuffblocks. Die vordere ist 0,93 m hoch, 1,35 m breit. Die beiden Seitenverkleidungen sind (vielleicht wegen der rechts und links von dem Tuffblock zur Apsis emporführenden Stufen) nur 0,61 m hoch und 0,83 m lang. Alle drei Tafeln tragen in Flachrelief eine Transennenimitation nach dem Muster der damaligen Zeit. Auf der Fronttafel ist die Transenna durch eine Tür unterbrochen, in welcher eine jugendliche Orante, gleichfalls in Relief, steht. Die ganze Arbeit wird dem vierten Jahrhundert zugeschrieben. Wer die junge Orante ist, zeigt ein dort eingekritzeltes Graffito: Ss. Anneas (alte Schreibart für Agnes). Sicher ist in der Idee der Komposition die Heilige in ihrem Heiligtum stehend gedacht, welches als ein von cancelli umschlossener Raum dargestellt ist, mit offenem Eingang. Das Grab der Heiligen wurde ja mit Vorliebe ihr „Sitz“, ihr „Haus“ genannt[1], wo sie den Pilger empfangen. Das Grab der heiligen Agnes aber war in keiner Weise sichtbar, während man in andern Grabräumen durch die Transenna das Grab sehen konnte. Diesem Bedürfnis kam man nun hier wenigstens in etwa dadurch entgegen, dass man eine Scheintransenna mit der darin stehenden Heiligen bildete, und mit diesem Surrogat die Vorderfront des Tuffmassivs umkleidete, welches in seinen Tiefen die heiligen Gebeine barg. So erblickte der Christ, der im Schiff der Kirche stand, am Apsiseingang die Heilige in ihrem Grab, als Dekoration des wirklichen Grabes (s. Abb. 18). Mit

---

[1] z. B Ambros. ep. XXII (M. L. tom. XVI, 1022).

dieser Vermutung stimmt überein, was der liber Pontificalis von Papst Liberius zu erzählen weiss: „Hic ornavit de platomis marmoreis sepulcrum S. Agnae martyris“ [1]. Auf die also hergestellte Plattform, d. i. auf das Grabmassiv, stellte man den heiligen Tisch, wenn man die Liturgie feiern wollte.

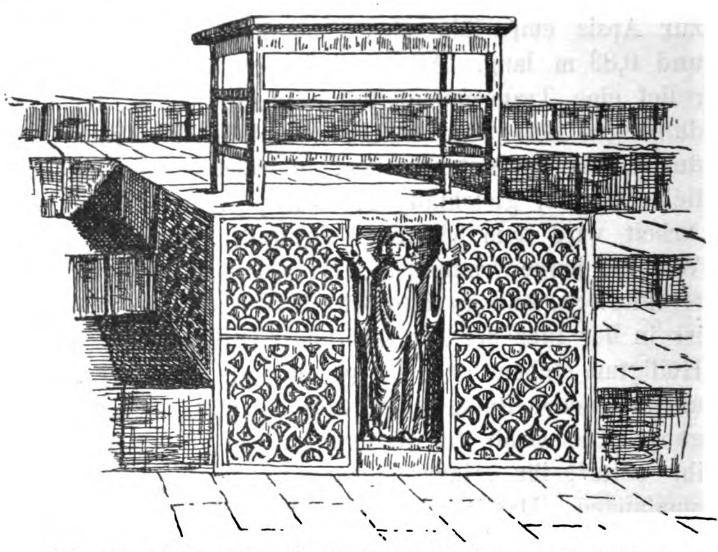


Abb. 18. Mutmaßliche Confessio der hl. Agnes mit darübergestelltem Altartisch. Der mit der Marmortransenna umkleidete Tuffblock springt als Terrasse aus den Stufen vor, welche zur Apsis hinaufführen.

Armellini erblickte in unserem Relief die Front des alten Altars selbst [2]. Ich glaube, mit Unrecht. Die Altäre des vierten Jahrhunderts hatten, soweit man sie bis jetzt übersehen kann, durchweg Tischform, nicht die Form von auf allen Seiten geschlossenen Schreinen. Wohl ist der

[1] Duchesne, lib. Pontif., p. 208.
[2] Röm. Quartalschr. 1889, S. 62 ff.

Altar von St. Alexander an der via Nomentana ein solcher Transennenschrein; aber er ist anerkannt jünger als das vierte Jahrhundert. Zudem sind ja die Seitenflächen bei unserer Scheintransenna um 0,32 m niedriger als die Vorderfront und eine Rückwand wurde überhaupt nicht aufgefunden.

Wohl aber erinnert diese Scheintransenna lebhaft an die Grabkapellen in der Peters- und der Paulsbasilika, welche, ebenfalls durch cancelli abgeschlossene Würfel, auf der Plattform ihrer Decke den Standort für den Altar boten. Man könnte fast von einem gemeinsamen Typ dieser drei römischen Konfessionen reden.

In Karthago hat Delattre im Jahr 1906 die basilica maiorum ausgegraben, eine Cömeterialkirche, in welcher die Martyrinnen Perpetua und Felizitas ihre Ruhestätte hatten, welche nach Delattre schon im Anfang des vierten Jahrhunderts stand und schon damals u. a. den Donatisten als regelmässiger gottesdienstlicher Versammlungsort diente [1], also wohl sicher einen bleibenden Altar hatte. Mitten in der Apsis hatte der Altar gestanden, auf einer von zwei (Bischofs-?) Sarkophagen gebildeten Estrade von 2,3×1,3 m. (Daraus ginge hervor, dass nach Abrechnung des Standplatzes für den Celebranten der Altar eine Standfläche von etwa 1 m besass.) Dieser Altar stand also nicht auf dem Grabe der beiden Martyrinnen, obschon man recht wohl die Kirche beim Bau so hätte anlegen können. Die Konfessio der beiden Heiligen und ihrer Gefährten lag vielmehr im Mittelschiff der Basilika, unter dem Fussboden. Sie bestand in einer Kapelle von 3,6×3,7 m, unter deren Mosaikboden die Gebeine ruhten [2].

---

[1] Académie des inscr. et belles lettres 1908, p. 59ss.

[2] Cabrol, Dictionn. art. Carthage, Sp. 2234, 2243ss.

Hier sei noch auf das schon oben erwähnte Martyrion in Upenna hingewiesen, unter dessen Apsis eine Reihe von Martyrerreliquien beigesetzt war. Der Altar hat vermutlich darüber gestanden, aber nur für die Dauer der Liturgie, da sonst die Mosaikinschrift, welche die Apsis bedeckte, überflüssig, weil dauernd unsichtbar, gewesen wäre. Dasselbe gilt von der Januariusgruft von Thelepte (s. oben); die Altarsubstruktion, die dort gefunden wurde, muss (mit Rücksicht auf das darunter befindliche Mosaik) einem späteren Jahrhundert zugehören.

Die Euphrasiuskirche in Parenzo, welche dem sechsten Jahrhundert angehört, ist nach Amoroso[1] auf den Fundamenten einer Basilika aus konstantinischer Zeit errichtet. Diese barg die Gruft des Martyrers Maurus, und zwar lag diese Confessio unter dem Fussboden der Apsis. Sie bildete eine 2,13 m lange, 1,08 m breite, 1,3 m hohe Kammer mit Mosaikboden, unter dem die Leiche lag. Diese Kammer stiess mit ihrer Schmalseite an die Apsiswand, lag also, beachtet man den Brauch der Zeit, schwerlich direkt unter dem Standort des Altars.

Angesichts aller dieser Daten ist man wohl zu der Behauptung berechtigt, dass es für die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts nicht nur nicht erwiesen ist, dass in den Martyrermemorien des Abendlandes Altar und Grab organisch Eins waren, sondern dass das Martyrergrab nur zeitweilig und auch dann nur im weiteren, idealen Sinn als Altar gegolten haben kann, nämlich solang wirklich darüber oder dabei das eucharistische Opfer stattfand. Ist dem so, so geht bis dahin

---

[1] Le basiliche cristiane di Parenzo (Parenzo 1891). Vgl. S Mauro e s. Eleutherio, vescovi martiri di Parenzo. Scritti inediti di Msgr. Paolo Deperis con appendice dell'avv. A. Amoroso (Parenzo 1898), p. 11 ss.

das Abendland einig mit dem Morgenland, wenngleich nicht verkannt werden soll, dass sich im Abendland schon jetzt Ansätze seiner späteren Praxis (namentlich in der da und dort vorkommenden Placierung des Grabes unter der Altarstätte) zeigen.

Nur eine Gruppe von Monumenten würde, falls sie wirklich der Zeit angehören, der sie zugeschrieben werden, vielleicht schon fürs vierte, ja für den Anfang des vierten Jahrhunderts bezeugen, dass man mitunter doch auch die Sarkophage selbst, wenigstens bei den Natalitien, als Altäre benützt haben könnte.

Auf dem Cömeterium von Monastirine in Salona ist eine Reihe von einfachen Grabkapellen, memoriae, entdeckt worden, welche dem dritten und vierten Jahrhundert angehören und teilweise die Sarkophage von Martyrern enthalten haben. Zwei dieser Mausoleen sind im Anfang des vierten Jahrhunderts errichtet worden. In der ersteren Kapelle liegt die Apsis ungefähr 1 m höher als das Schiff und ist von diesem aus durch vier Stufen zugänglich. Der ganze Aufgang bildete eine aus der Apsis rechtwinklich hervortretende Terrasse, über welcher, von vier Säulen getragen, ein Architrav lief, welcher von der einen Apsiswand zur andern dem ganzen Linienprofil der Apsiserhöhung folgte. Unten wurde diese durch ein marmornes Gitter mit Türe von dem übrigen Raum geschieden. In der Mitte der Apsis fand sich der Sockel, auf welchem der Sarkophag gestanden hatte. Auf den Resten einer Steintafel, welche vermutlich zu den Apsisschranken gehört hat, ist (auf dem erhöhten Rahmen) das Depositionsdatum des Martyrers in Lettern des vierten Jahrhunderts eingegraben.

In der daneben liegenden Kapelle liegen Apsis und Schiff auf gleicher Höhe und waren nicht durch eine

Säulenstellung, sondern nur durch Schranken geschieden. Der Sarkophag stand etwas erhöht auf einem gemauerten Grab und war durch drei Stufen zugänglich, in deren unterster gleichfalls Spuren von Türpfosten zu sehen sind[1]. Haben vielleicht diese Sarkophage als Altäre gedient, wenn man die jährlichen Natalitien dort feierte? Es ist zum wenigsten nicht nötig, dies anzunehmen. Es war vor diesen Sarkophagen genügend Platz, einen Tisch aufzustellen. Ferner ist nicht ausgemacht, ob die unmittelbar dabeistehende Cömeterialkirche, die aus dem fünften Jahrhundert stammen soll, nicht schon im vierten eine Vorgängerin hatte. Wenigstens sagt Jelić[2], es sei über den dort befindlichen Martyrergräbern „nach der diokletianischen Zeit“ eine Basilika erbaut worden. In diesem Fall wäre die Liturgie wohl sicher dort gehalten worden und nicht in den Mausoleen. Jedenfalls sind die dort gemachten Entdeckungen noch zu unsicher, um daraus bestimmte Schlüsse für unsere Frage zu ziehen.

Von der Mitte des vierten Jahrhunderts ab aber trat im Abendland allmählich eine Wandlung ein, welche das Martyrergrab mit dem eigentlichen konkreten Altartisch selbst mehr und mehr in Verbindung setzte. Dieser Fortschritt zeigt sich zunächst darin, dass wir von dieser Zeit an Altäre finden, welche jedenfalls dauernd bei den Martyrergräbern stehen blieben und schliesslich geradezu zu diesen gehörten.

Es sei hier vorerst von den sogenannten mensae martyrum in Afrika abgesehen, welche hauptsächlich privaten Totenagapen dienten, wenngleich wahrschein-

---

[1] Jelić, Das Cömeterium von Monastirine zu Salona (Rom 1891), p. 6—23.

[2] Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom (Freiburg 1897), S. 30.

lich ist, dass auf vielen dieser Grabtafeln auch das eucharistische Opfer stattfand. Nur dies sei bemerkt, dass Augustinus einmal von einer dauernd an heiliger Stätte stehenden „Mensa Cypriani“ spricht. Diese stand aber nicht in der Grabmemoria des Martyrers, wo alljährlich der Altar zur Natalitienfeier eigens aufgestellt worden zu sein scheint[1], sondern in der Kirche, welche sich über dem Hinrichtungsplatz des Heiligen erhob. Und hier war offenbar schon seit einer Reihe von Jahren ein Altar, der „Tisch des Cyprian“ genannt, aufgestellt worden. Augustinus sagt von ihm u. a.: „Ihr alle, die ihr Karthago kennt, wisset, dass an dem nämlichen Platz ein gottgeweihter Tisch errichtet wurde“ [2].

Kurz nach der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde die Grabkammer der Heiligen Markus und Marzellianus im Cömeterium der Balbina zu Rom zu einer kleinen Basilika umgestaltet. In der linken Wandnische ist das Doppelgrab der beiden Martyrer, vor der Nische der Rückwand stand der Altar mit dem Bischofsstuhl. Beide sind jetzt verschwunden bis auf die von vier grossen und dicken Marmorplatten gebildete Basis mit den Öffnungen für die vier Altarstützen[3]. Diese lassen vermuten, dass der Altar ein Steintisch und dauernd an seiner Stelle gewesen ist, was sich übrigens aus der weiten Entfernung des Cömeteriums von der Stadt und aus dem beschränkten Raum dieser Grabkapelle erklären liesse. Jedenfalls aber stand der Altar auch bei der Liturgie nicht über dem Heiligengrab, sondern seitwärts neben demselben, obschon es

---

[1] Sermo ined. XIV, 5.

[2] Sermo XIII, 305, 310. Enarr. in ps. LXXXV, IV, 23.

[3] Röm. Quartalschr. 1902, S. 366. Bullet. di arch. crist. 1903, p. 46 ss.

ein Bodengrab war. Ein Beweis, dass Altar und Grab noch immer nur als ideell zusammengehörig gedacht wurden.

Dasselbe ist zu sagen von der Papstgruft in der Kallistuskatakombe. Dort waren dreizehn Päpste bestattet, welche laut einer dortigen damasianischen Inschrift „die Ehrenwache des Altars“ bildeten. Daraus ist zu ersehen, dass der Altar dauernd unter der Obhut dieser Gräber stand. Es konnte auch nicht wohl anders sein; denn nach den schon früher beschriebenen noch vorhandenen Resten muss er schwer und von Stein gewesen sein. Die offenbar etwas saloppe Konstruktion des Tisches — die vier Altarstützen waren nicht einmal gleich stark — ist wohl darauf zurückzuführen, dass er eben nur selten, an den Jahrtagen der dort Bestatteten, benützt wurde. Diese lagen nicht unter dem Altar, sondern rechts und links in der Wand, und der Altar selbst stand vor dem Wandgrab des Papstmartyrers Sixtus II., des Hauptheiligen der Krypta. Aber Altar und Gräber gehören zusammen und stehen in einer Art Schutzverhältnis: „hic numerus procerum, servat qui altaria Christi“ [1] heisst es in der Dedikationsinschrift des Damasus, der den Altar errichtet hat [2]. Das gleiche Amt weist Damasus auch den Gebeinen des Martyrers Gorgonius in der Katakombe ad duas lauros und andern zu, bei welchen somit gleichfalls für ständig ein Altar stand [3]. Unter Sirizius, des Damasus Nachfolger, wurde zu Ehren der

[1] M. L. tom. XIII c. XXXIII, 407 s.

[2] Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft (Freiburg 1909), S. 39.

[3] Marucchi, Guida delle catacombe rom. (Rom 1903), p. 261. M. L. tom. XIII c. XIX, 393. Vgl. c XXII, 396. Corp. Lauresham. syllog. IV bei De Rossi, Inscript christ. urbis Romae vol. II, p. 57.

Heiligen Felix und Adauktus eine Katakombenbasilika eingerichtet. Wilpert nimmt das Grab des letzteren in der linken Nische des Presbyteriums an[1]; Marucchi an einem andern Punkt, keiner der beiden Gelehrten aber an dem Platz, wo der Altar stehen musste[2].

Die nachmals so genannte Basilika des Heiligen Silvester (Rom) wird zum erstenmal am Ende des vierten Jahrhunderts erwähnt[3]. Allein nach De Rossi wäre die Apsis zwischen 327 und 348 erbaut worden. Die beiden Haupttheiligen dieser Kirche, die Martyrer Felix und Philippus, ruhten im siebten Jahrhundert bestimmt unter dem Altar in einem Doppelgrab. Allein eine Inschrift des Papstes Damasus, welche in der Sylloge von Verdun aufbewahrt ist, bezeugt, dass die beiden Martyrer schon im vierten Jahrhundert dort verehrt worden sind. Jedoch, nach Marucchis Ansicht, möglicherweise nicht direkt unter dem Altar, sondern in einer unregelmässig angelegten Krypta[4], welche unter der Apsis liegt und von der Kirche aus durch eine Treppe zugänglich war[5]. Gleichwohl könnte der Altar schon damals den beiden Heiligen geweiht gewesen sein. Ihre Namen, nebst denen der Martyrer Vitalis und Martialis finden sich in Lettern des vierten[6], (möglicherweise jedoch auch erst des fünften[7]) Jahrhunderts auf einer kleinen Säulenbasis, welche nach der Meinung der Entdecker einer Altar- bezw. Ciboriumstütze angehört hat. Treffen diese Hypothesen zu, so

---

[1] Röm. Quartalschr. 1904, S. 40.
[2] Bullett. di archeol. crist. 1904, p. 60; 1905, p. 8s.
[3] a. a. O. 1908, p. 9.
[4] a. a. O. p. 58ss.
[5] a. a. O. p. 39.
[6] Vgl. Marucchi, catacombe, p. 497—499, 514.
[7] Nuovo bullett. di archeol. crist. 1908, p. 54.

erscheinen Grab und Altar auch hier in einem inneren, dauernden Zusammenhang.

Ein hochinteressantes Sanktuarium ist die im Jahr 1898 entdeckte Krypta der Martyrer Petrus und Marzellinus in der Katakombe ad duas lauros in Rom. Die beiden Gräber, ursprünglich einfache loculi in der Tuffwand einer Galerie, wurden mitsamt dem sie umschliessenden Tuffmassiv aus dem Gräberkomplex isoliert, indem man diese ganze Katakombenpartie herausbrach und zu einer unterirdischen Basilika umschuf, vor deren Apsis, schräg zur Achse, nunmehr der Tuffblock mit den beiden loculi etwa 2 m hoch emporragte. Dieses Massiv ward rechtwinklig zubehauen und mit feinem Stuck und Marmor überkleidet. Zur Seite der Gräber springt noch eine mehrkantige Halbsäule als mensa olei (Träger einer permanent brennenden Öllampe) vor. Oben scheinen die Gräber mit einem Marmorbogen überspannt gewesen zu sein, der eine damasianische Inschrift trug[1]. Allein ob auf oder vor diesem Tuffmassiv ein Altar stand, ist zweifelhaft. Über der Krypta stand, unter freiem Himmel, eine Memoria; möglich ist, dass deren Altar auch den unterirdischen Gräbern galt. In diesem Fall wären Altar und Grab ideell eins, praktisch jedoch getrennt gewesen.

Vielleicht gilt dasselbe von einem erst neuerdings gemachten Fund bei den Sebastianskatakomben in Rom, wo wir in diesem Fall an zwei nebeneinander liegenden Beispielen die ältere und die spätere Praxis nebeneinander hätten. Bekanntlich trug die heutige Basilika S. Sebastiano ursprünglich nicht diesen Namen, noch war sie diesem Heiligen geweiht. Papst Damasus erbaute sie vielmehr zu Ehren der Apostel Petrus und

---

[1] Nuovo bullett. di archeol. crist., ann. IV (1898), p. 150 ss.

Paulus, deren Leiber einer uralten Legende zufolge zeitweilig hier geruht hatten. Dieses leere Grab, obwohl die eigentliche Confessio der Basilika, lag aber nicht im Umfang der Basilika, sondern in einer unterirdischen Grotte hinter der Apsis, der sog. Platonia. Gewiss gehörten Grab und Basilika wesentlich zusammen, und doch legte man keinen Wert darauf, gerade das Grab selbst mit der Basilika oder gar mit deren Altar zu überbauen. Es genügte der rein ideale Zusammenhang.

Nun fand Colagrossi[1] neben dieser Platonia eine unterirdische Kapelle mit Apsis, welche der Entdecker dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts zuschreibt. Marucchi[2] glaubt, dass man sich hier in dem Heiligtum eines verehrten Martyrers befinde, vielleicht des Heiligen Eutychius. Das Grab selbst befand sich nicht in der Apsis, wohl aber steht in der Apsis ein Altar, der einzig des Grabes wegen errichtet sein und somit zu diesem gehören muss. Merkwürdigerweise ist er kein Steintisch, sondern ein aus Tuff und Ziegeln (der für Damasus' Zeit charakteristischen Konstruktionsmanier) erbauter rechtwinkliger Block von 1,75×1,32 m bei 1,1 m Höhe, der ursprünglich mit Stuck überzogen war. Der Entdecker Colagrossi hält den Altar für eine Arbeit des Damasus, weil man im Schutt sechs Inschriftfragmente mit philokalianischen Lettern fand. Marucchi aber, der in erster Linie an das Grab des Heiligen Quirinus denken möchte, dessen Gebeine aber erst nach Damasus aus Pannonien nach Rom gebracht worden sind, ist geneigt, den Altar dem

---

[1] Nuovo bullett. di archeol. crist. 1902, p. 54 ss.
[2] a. a. O. p. 61.

fünften Jahrhundert zuzuweisen. Mit Bestimmtheit lässt sich also über dieses Monument noch nichts sagen.

Ebenso muss noch Klärung abgewartet werden bezüglich des Grabes der Heiligen Zephyrin und Tharsicius bei St. Callist in Rom, bezüglich dessen Marucchi und Wilpert noch in Kontroverse stehen[1]. Dagegen ist ein bestimmter Zusammenhang zwischen Altar und Grab in dem Sinn, dass letzteres den ersteren erheische, in Bolsena konstatiert. Dort lag das Grab der Martyrin Christina unter dem Altar des ihr zu Ehren errichteten unterirdischen Oratoriums, welches samt diesem Altar nach Stevenson jedenfalls vor dem Jahr 373 errichtet worden ist[2]. Ferner in Spoleto, wo ein Bischof Spes laut Inschrift spätestens am Ende des vierten Jahrhunderts einem „von ihm zuerst entdeckten Martyrer Vitalis die Ehre eines Altars bereitet hat“[3]. Endlich darf noch auf die Erzählung des Sulpicius Severus hingewiesen werden, in welcher aus der Zeit des Bischofs Martin von Tours von einem Altar die Rede ist, der schon seit langer Zeit in einem (vermeintlichen) Martyrerkirchlein aufgestellt gewesen war[4]. Und zwar bestand nach diesem Bericht die offizielle Anerkennung eines Martyrergrabes eben in der Errichtung eines Altars.

Aus diesen literarischen und monumentalen Angaben dürfen wir, wenngleich sie dürftig und, namentlich letztere, teilweise unsicher sind, doch den Schluss

---

[1] Vgl. Röm. Quartalschr. 1908, S. 187 ff. Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft (Freiburg 1909), S. 91 ss.; Nuovo bullett. di arch crist. 1908, p. 188; 1909, p. 214 ss

[2] Röm. Quartalschr. 1888, p. 327—350; Cabrol, Dictionn. de l'archéol. chrét. et de liturgie. Art. Bolsena, Sp. 984 ss.

[3] Bullett. di archeol. crist. 1871, p. 95. Vgl. Armellini, gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia (Rom 1893), p. 644 s.

[4] Vita S. Martini c. XI (ed. Vindob., p. 121).

ziehen, dass etwa von der Mitte des vierten Jahrhunderts ab im Abendland die Beziehungen zwischen Opferaltar und Martyrergrab im Unterschied von früher und von der morgenländischen Praxis engere, intimere geworden sind und sich auch mitunter äusserlich in einer gewissen Einheit zwischen Grabanlage und Altar geoffenbart haben.

Neben dieser Erscheinung tritt jedoch in den letzten Jahrzehnten vereinzelt bereits der Gedanke hervor, der sich etwa vom sechsten Jahrhundert an zur förmlichen Regel verdichtet hat:

b) Der Altar ein Heiligengrab.

In einem dreifachen Sinn; zunächst: dass in den Memorien selbst der Altar womöglich unmittelbar über dem Grab dauernd aufgestellt wird; dann: dass Reliquien, welche in anderen Kirchen niedergelegt werden sollen, am würdigsten unter dem Altar ruhen; endlich: dass es für *jede* Kirche wünschenswert sei, dass ihr Altar zugleich ein Heiligengrab sei und Reliquien einschliesse.

1. Das Altargrab in den Memorien.

Die Entwicklung des Altargrabes in den eigentlichen Martyrerkirchen hatte am Ende des vierten Jahrhunderts dahin geführt, dass der früher entweder überhaupt nur zeitweilig dort aufgestellte oder, nur in ideeller Beziehung zum Grab, in der Nähe desselben stehende Altar organisch ein Ganzes mit ihm wurde. Die Reliquien, der Martyrerleichnam, sind das Hauptheiligtum geworden. Sie empfangen Ehre durch den Altar und der Altar wird heilig durch die Reliquien.

Die Reliquien sind es, deren Kraft der Altar aushaucht, unter welchem sie bestattet sind[1].

Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die Laurentiusbasilika in Rom, insofern an ihr die besagte Entwicklung, wie ich glaube, geradezu nachzuweisen ist. Das Grab des Heiligen befand sich ursprünglich in einer Katakombengalerie. Nach den Angaben des liber pontificalis hat Kaiser Konstantin über demselben eine kleine Basilika errichtet, doch so, dass das Grab unverändert am Platz blieb. Papst Silvester hat nach demselben Bericht zwei Treppen angelegt, welche „usque ad corpus“ hinab- und wieder heraufführten. „In quo loco“ (d. h. in der Basilika) habe der Papst eine Apsis (vielleicht ein gewölbtes Ciborium?[2]) angelegt und „desuper loci“ (d. i. über dem Grab) einen silbernen Gitterverschluss (cancelli) hergestellt[3]. Ob die ganze Basilika unterirdisch war und in ihrem Innern noch eine eigene Krypta bedeckte, oder ob die Basilika auf der Erdoberfläche stand und nur der Grabraum unterirdisch gewesen ist, ist gleichgültig. Wäre aber die Basilika selbst unterirdisch und ohne tiefer gelegene Krypta gewesen, so wäre die Anlage einer Treppe selbsverständlich und ihre eigene Erwähnung im liber Pontificalis überflüssig gewesen. Die Treppe machte jedenfalls das Grab selbst zugänglich; sie führte „usque ad corpus“, und über dem Grab, „desuper loci“ waren die silbernen cancelli.

Die ganze Anlage wird also folgendermassen ausgesehen haben: In einer kleinen, ober- oder unterirdischen Basilika war unter einer von demselben

---

[1] Paulin von Nola carm. XIX, 395 ss. (ed. Vindob., p. 132).
[2] Vgl. Duchesne, lib. Pontif., p. 234.
[3] l. c. p. 197.

Papst angelegten Apsiswölbung (Ciborium?) ein kleiner Raum von einem silbernen Gitter umgrenzt. Dieser zeigte die Stelle an, unter welcher in der Tiefe das Grab sich befand. Rechts und links davon führte je eine Treppe zum Grab selbst hinab, die eine, rechts,

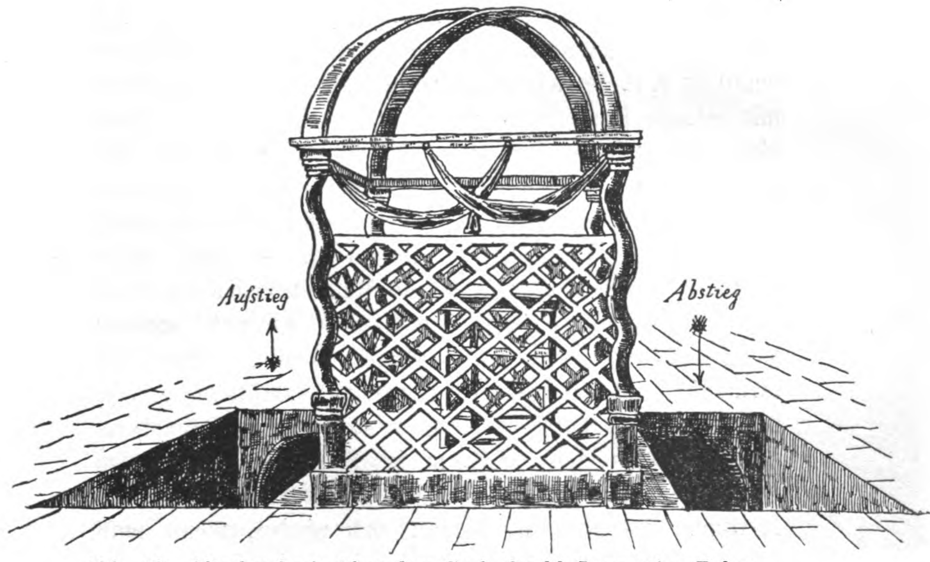


Abb. 19. Altarkonfessio über dem Grab des hl. Laurentius (Rekonstruktionsversuch nach einer vatikanischen Medaille des IV. oder V. Jahrh. Vgl. Marucchi Catacombe p. 313.)

diente zum Abstieg, die linke zum Aufstieg, eine Anordnung, welche durch die grosse Zahl der Besucher und die kleinen Dimensionen der Grabkammer wohl gerechtfertigt erscheint. Ein dauernd stehender Altar wird vom liber Pontificalis nicht erwähnt, weder in der Basilika, noch unten in der Gruft. Und doch wäre ein solcher in einem Bericht, der sogar silberne Schranken erwähnt, kaum übergangen worden. Es stand eben

kein Altar dort, sondern ein solcher wurde, wenn man ihn zur Jahresfeier benötigte, zwischen den cancelli, auf der das Grab anzeigenden Stelle, jedesmal aufgestellt (s. Abb. 19).

Am Ende des vierten Jahrhunderts aber, als die ersten Stimmen laut geworden waren, welche die Vereinigung von Altar und Martyrergrab befürworteten, hatte sich auch das Grab des Laurentius in die „mensa b. Laurentii" verwandelt, d. h. der Altar blieb dauernd stehen und verband mit seinem Begriff das Grabmal des Martyrers. Laut einer Grabschrift vom Jahr 405 hat sich nämlich ein Flavius Eurialus ein Grab gekauft beim Laurentiusaltar, rechter Hand an der Abstiegtreppe: ad me(n)sa(m) beati martyris Laurentii descindentibus in cripta parte dextra. Die nunmehr dauernde Einheit zwischen Altar und Grab bestätigt die Inschrift, welche Papst Damasus hatte anbringen lassen: „Verbera, carnifices, flammas, tormenta, catenas vincere Laurentii sola fides potuit; haec Damasus cumulat supplex altaria donis, martyris egregium suspiciens meritum" [1]. Der Altar stand also jetzt dauernd an seiner Stelle und galt als der Sitz des Heiligen; vor ihm warf man sich nieder, wenn man Laurentius anrufen wollte, wie wir es in der vita der jüngeren Melania lesen [2]. Eine Abbildung dieses Altars ist uns vielleicht auf einer kleinen Laurentiusmedaille erhalten: ein auf mehreren Stufen stehender Würfel, dessen Wände aus durchbrochenen Gittern zu bestehen scheinen, das Ganze überragt von einem Ciborium. Die hier beigegebene Abbildung, nach der erwähnten Medaille gezeichnet, nimmt die sich kreuzenden Ciboriumsbogen als die „Apsis" und den Gitterwürfel als die

---

[1] Marucchi, catacombe, p. 301 ss.

[2] Rampolla, Santa Melania giuniore senatrice Romana, p. 6, IV.

„cancelli“ des liber Pontificalis an, zwischen welchen der Altar aufgestellt zu werden pflegte. Rechts und links davon die Zugänge „ad corpus“. In dem Gitterwürfel den Altartisch selbst zu sehen, dürfte kaum angehen, da er auf der Medaille für einen Tisch zu hoch gezeichnet erscheint.

Eher wäre dies auf der Confessio der Gaudentianusmedaille[1] zulässig (s. Abb. 20).

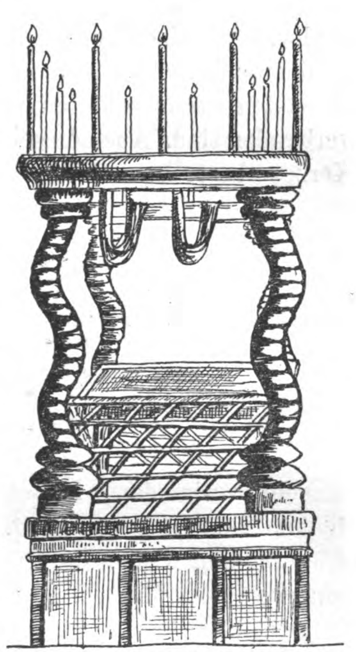


Abb. 20. Confessio mit darüber stehender Mensa Rekonstruktionsversuch nach der Medaille des Gaudentianus.

Auf dem dort abgebildeten Heiligengrab erhebt sich ein Ciborium, bestehend in einem geradlinigen Architravrahmen auf vier gewundenen Säulen. Der Architrav ist unten mit Guirlanden behängt, oben mit brennenden Kerzen besteckt. Die Säulen sind, wie bei der Laurentiuskonfession (Abb. 19), unten durch cancelli verbunden, welche im Viereck den Platz für den Altartisch umschliessen. Durch solche cancelli pflegte die Oberfläche der Heiligengräber von dem übrigen Kirchenraum abgeschlossen zu sein[2].

---

[1] Bullettino di archeol. crist. 1869, pl. II, n. 5. Vgl. Cabrol, Dict. art. amulettes, Sp. 1826.

[2] Vgl. ausser den Angaben des liber Pontificalis über die Laurentiusgruft Paulin. Vita Ambros. c. XIV (M. L. tom. XIV, 32),

Das Zieren der Martyrergräber mit Kerzen und Lampen war gleichfalls weitverbreitete Sitte[1]. Eine der Gaudentianusconfessio völlig analoge Abbildung findet sich auf der musivischen Darstellung einer Basilika aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, entdeckt zu Thabakra in Nordafrika. (Abb. 21.)[2] Inmitten derselben erhebt sich das Ciborium, bestehend in Säulen, welche durch einen geradlinigen Architrav verbunden sind. Auch dieser ist oben mit drei brennenden Kerzen besteckt. Unten sind die Säulen durch die

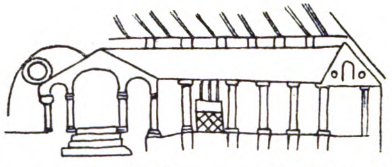


Abb. 21. Aus der Basilikendarstellung von Thabraka.

cancelli verbunden, zwischen welchen der Altar zu denken ist. Dass unsere Darstellung nicht einen Altar, sondern eine Confessio, nicht eine Gemeindebasilika, sondern eine Martyrermemoria bedeuten soll, erhellt daraus, dass dies Ciborium nicht auf der in Gemeindebasiliken üblichen Altarstätte, sondern mitten im Schiff steht, sowie aus den Kerzen; solche wurden in damaliger Zeit noch nicht auf den Altartisch gestellt, wohl aber auf die Ciborien der Heiligengräber, wie eben die Gaudentianusmedaille gezeigt hat.

Paulin. Nol. carm. XXI, 587 s. (ed. Vind. p. 177), carm. XXIII, 86 (a. a. O. p. 197).

[1] Hieron. adv. Vigilant. (M L. tom. XXIII, 342 s.); Paulin. Nol. carm. XIV, 93 (ed. Vind. p. 49).

[2] Nuovo bullett. 1908 p. 150 s.

Wie bei St. Laurentius, so finden wir auch bei dessen Nachbar St. Hippolyt am Ende des vierten Jahrhunderts ein regelrechtes Altargrab. Das Heiligtum bestand aus zwei Basiliken, einer unter freiem Himmel und einer geräumigen, einschiffigen Unterkirche mit Apsis. Auch dort stand ein eigener Altar dauernd an seinem Platz und bildete mit dem Grab ein Ganzes. Prudentius weiss ihn nicht genug zu rühmen. Die Reliquien Hippolyts sind geborgen in einem silbernen Schrein (aedicula), beschlagen mit hohlspiegelartig schimmernden, polierten Tafeln. Dieses Behältnis war sichtbar und andächtigen Küssen, ausgegossenem Balsam zugänglich. Es scheint, dass die Silberkassette Öffnungen (ora) hatte, welche die Pilger mit Tränen und Balsam begossen. Darüber oder davor stand der „Tisch" (apposita est mensa), welcher die Geheimnisse spendet und zugleich der getreue Hüter „seines" Martyrers ist. Er bewahrt „als" oder „durch" ein Grab (sepulchro) die Gebeine zur Hoffnung auf den ewigen Richter. Und darum ist der Altar ein besonders hilfreicher: mira loci pietas et prompta precantibus ara spes hominum placida prosperitate iuvat[1]. (Der Steinsockel, welcher noch heute in der Mitte der zur Apsis hinanführenden Stufe zu sehen ist, stammt aus späterer Zeit. De Rossi weist ihn den Restaurationsarbeiten des Papstes Vigilius zu[2].)

Zwischen den Jahren 390 und 395 ist die Basilika der Martyrer Nereus und Achilleus in die Katakombe der Domitilla eingebaut worden. Die beiden Heiligengräber, ursprünglich in einer einfachen Kammer oder Galerie gelegen, wurden bei dem Bau so berück-

---

[1] Perist. XI, 170ss. (M. L. tom. LX, 548s.).

[2] Bullett. 1883, p. 99.

sichtigt, dass sie unter den Fussboden der Apsis[1] bezw. unter den Apsiseingang zu liegen kamen, also just unter den Platz, wo sich der Altar erhob. Dieser stand dauernd über dem Grab; man hat noch ein Stück von einer Ciboriumsäule gefunden, auf welchem in Relief das Martyrium des Achilleus nebst dessen Namen eingemeisselt ist. Es ist zu vermuten, dass die andere der vorderen Säulen in gleicher Weise Namen und Passionsbild seines Gefährten trug. Den Namen des Achilleus zeigt auch ein Bruchstück des mutmasslichen Architravs, der die Ciboriumsäulen verband und die Dedikationsinschrift trug. Jedenfalls lassen die gemachten Funde erkennen, dass der Altar in dieser Basilika so recht als Grab der beiden Martyrer gegolten hat[2].

Auch anderwärts ist der Altar selbst zum Heiligengrab geworden. Der Pilger, welcher die Überreste des Heiligen Kassian verehren will, „umfängt weinend den Altar; der Altar wird erwärmt durch den Mund, und der Stein (wohl die unter dem Altartisch als Basis liegende Grabplatte) durch die Brust“ (des liegenden, die Altarstützen umarmenden Andächtigen)[3]. Ebenso „gewährt ein Altar den seligen Gebeinen des Vinzentius die gebührende Ruhe; denn unter dem Heiligtum geborgen und zu unterst dem Altar beigesetzt, kosten sie unten den Duft der himmlischen Opfergabe, welcher sich über sie ergiesst“[4].

Der Bischof Alexander von Tipasa in Afrika hat um die Wende des vierten Jahrhunderts die Leichen

---

[1] Marucchi in Nuovo bullett. di arch. crist. 1910, p. 157.

[2] Marucchi, Catacombe, p. 113 ss.

[3] Prud. Perist. IX, 99 (M. L. tom. LX, 442). Vgl. Perist. IV (a. a. O. 377).

[4] l. c. V, 509 ss. (a. a. O. 406 s.).

seiner „gerechten Vorgänger", welche in der dortigen Cömeterialkirche bestattet lagen, eigens unter den Altar verlegt. Der dortige Altarraum ist keine Apsis, sondern eine geradlinig abschliessende Estrade, gebildet durch die neun nebeneinander gestellten Sarkophage der heiligen Bischöfe. Laut einer Mosaikinschrift im Fussboden des Schiffs ist der Bau „nicht von den Vorfahren" so glänzend erstellt worden, sondern von dem Bischof Alexander, welcher die „iusti priores", deren bisherige Grabstätte nicht gesehen werden konnte, „auf einen schönen Platz versetzt hat", so dass sie jetzt „hell hervorleuchten unter dem schönen Altar"[1]. Die Inschrift tut allerdings keine Erwähnung eines Martyriums dieser iusti priores, was den Haupttitel und Hauptanspruch auf die Ehre des Altars begründete. Allein die Kirche scheint doch eine Martyrerkirche gewesen zu sein, da eine andere Mosaikinschrift derselben darauf anspielt. „Clausula iustitiae est, martyrium votis optare"[2]) etc. Wenn aber Martyrer in dieser Kirche ruhten, dann wird man in erster Linie eben an die „iusti priores" zu denken haben. Sind Martyrer unter ihnen nicht gewesen, so hat Alexander seinen Vorgängern diesen Ehrenplatz wenigstens als Bischöfen angewiesen. In diesem Gedanken begegnet er Ambrosius, nach welchem der Priester „da ruhen soll, wo er zu opfern pflegte". Jedenfalls war es bereits weitverbreitete Sitte geworden, die Leichen verehrter Menschen unter dem Altar zu bestatten. Zum erstenmal begegnen wir diesem Gedanken beim Syrer Ephräm[3].

---

[1] Bullet. du Comité des travaux hist. 1896, p. 475 ss. Gsell, Monuments, p. 333 ss.

[2] Monceaux a. a. O. p. 309.

[3] Testament (ed. Vatic. 1732 tom. II, p. 233).

Von Paulinus besitzen wir eine genaue Beschreibung des Felix-Grabes zu Nola. Während die alte Memoria zu klein war für den Gottesdienst, so dass sie die Betenden am Ausbreiten der Hände verhindert hatte, bietet die neue dem Volk einen geräumigen Altar für den heiligen Dienst des Martyrers, der mitten in seinem Innern liegt[1]. Das Grab und der Altar sind eins: „Die goldene Behausung (limina, das Grab) ist geschmückt mit schneeweissen Vorhängen, der herrliche Altar von Lampen dicht umkränzt“[2]. Das Ganze stand nämlich wahrscheinlich unter einem Ciborium, welches mit weissen Vorhängen behängt war und dessen Stirnseite ein goldenes Monogramm schmückte[3]. Über dem Altar hingen von der Decke des Ciboriums herab zahlreiche Lampen[4]. Der Altar war ein Tisch auf freistehenden Stützen, welche man umfangen konnte[5]. Unter diesem Tisch waren die limina[6], das solium[7] des Martyrers. Seitlich von einem Gitter (cancellus) umgeben[8] (vgl. etwa die Gaudentianusmedaille und das Thabrakamosaik Abb. 20 und 21), lag in der Mitte eine Marmortafel[9], auf welcher mit Nägeln Silberplatten befestigt waren[10].

---

[1] Paul. c. XXX (ed. Vind. p. 307).
[2] Oratio c. XIV, 98 (a. a. O. p. 49).
[3] carm. XIX, 662 s. (a. a. O. p. 141)
[4] Or. c. XIV, 98 (p. 49); carm. XIX, 427 (a. a. O. p. 133).
[5] carm. XX, 139 (p. 148); 190 (p. 149).
[6] carm. XIX, 250 (p. 108); carm. XX, 139 (p. 148) 264 s. (p. 152) u. a.
[7] l. c. 305 (p. 129); 265 (p. 152); carm XXI, 377 (p. 170) 586 (p. 177) u. a.
[8] carm. XXI, 587 s. (p. 177), 622 (p. 178); carm. XXIII, 86 (p. 197).
[9] carm. XVIII, 93 (p. 101); carm. XX, 266 (p. 152); c. XXI, 589 (p. 177), 624 (p. 178).
[10] carm. XXI, 589 (p. 177); 623 (p. 178).

Diese silberbelegte Marmortafel war, zum Eingiessen wohlriechender Essenzen[1], von zwei Öffnungen durchbrochen, welche direkt auf die arca, den Reliquienschrein hinabführten, dem eigentlichen solium[2], einem solid verschlossenen Kästchen. Dieses lag in der Erde; denn einmal hatte das häufige Übergiessen der arca mit Nardenwasser das Erdreich so aufgewühlt, dass der Sand durch die Öffnungen heraufdrang, zum Schrecken der Andächtigen, welche der Gewohnheit gemäss den Öffnungen etwas von der Flüssigkeit wieder entnehmen wollten. Dieselbe galt nämlich als heilkräftig und wurde von den Pilgern andächtig aufbewahrt[3]. Die Reliquien selbst waren wohl auch hier wie vielfach in eine goldene oder silberne Büchse eingeschlossen, welche von einem seidenen Säckchen umhüllt war[4].

2. Das Altargrab in gewöhnlichen Kirchen.

Nicht allein die Martyrerkirchen, die von Anfang an über einem Heiligengrab erbaut worden waren, erfreuten sich jetzt eigentlicher Grabaltäre, auch Kirchen, welche nicht a priori Martyrermemorien waren, schätzten sich glücklich, nachträglich solche zu werden. Und wenn man in Besitz von Reliquien gelangte, so erschien nunmehr der Altar als das einzig richtige Grab für sie. „Den Martyrern geziemt dieser Platz“, sagte Ambrosius, als es sich um die Beisetzung der frisch aufgefundenen Reliquien der Martyrer Gervasius und Protasius handelte[5]. Er brachte sie in die von ihm

[1] carm. XVIII, 39 (p. 98); carm. XXI, 590 ss. (p. 177 u. 178).
[2] 625 (p. 178).
[3] carm. XXI, 590 ss. (p. 177 s.).
[4] Hieron. adv. Vigil. (M. L. tom. XXIII, 342, 343, 346). Paulin. Nol ep. XXXI, 2 (ed. Vind. p. 269).
[5] ep. XXII (M. L. tom. XVI, 1022).

neuerbaute Kirche, die er zu seiner dereinstigen Ruhestätte ausersehen hatte. Sein Grab bestimmte er, weil „billigerweise der Priester da ruht, wo er zu opfern pflegte“, unter dem Altar. Die Basilika war also anfangs gewiss nicht als Martyrermemoria geplant. Als aber die Leichen der beiden Martyrer aufgefunden waren, räumte er diesen den rechten Platz unter dem

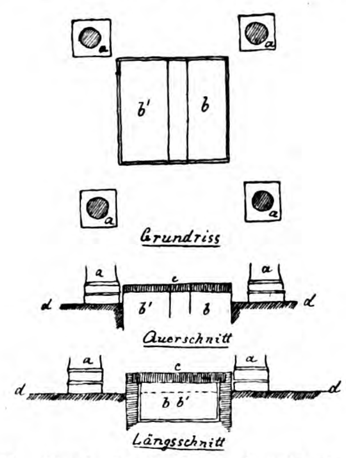


Abb. 22. Die Confessio in S. Ambrogio in Mailand im vierten Jahrhundert (nach Beltrami).
a = Ciboriumsäulen.
b = Grab des Ambrosius.
b' = Grab der Martyrer Gervasius und Protasius.
c = Standort des Altars.
d = Niveau der alten Basilika.

Altar ein. Im Jahr 1864 wurde die ursprüngliche Confessio in der Ambrosiana aufgedeckt. Und wirklich kamen unter dem Altar zwei Gräber zum Vorschein, deren Innenwände teilweise noch ihre Marmorverkleidung bewahrt hatten. Sie enthielten Erde, Knochenreste, Goldfäden und Münzen. Das kleinere, linke Grab (vom Standpunkt des opfernden Priesters aus gesehen) gehörte

Ambrosius, das grössere, rechte den zwei Martyrern. Darüber legte sich eine Marmortafel, welche den damals jedenfalls noch sehr einfachen Altartisch trug. Er stand auf einer, höchstens drei Stufen[1] (s. Abb. 22).

Schon früher hatte Ambrosius die Reliquien des Martyrers Nazarius einfach in der basilica apostolorum oder Romana beigesetzt, die doch eine Apostelmemoria war und bisher nur von Aposteln Reliquien beherbergt hatte. Allein nach seiner Überzeugung gehörten Reliquien von rechts wegen unter den Altar, und wenn nicht unter den Altar einer eigenen Martyrerkirche, nun, dann eben unter einen beliebigen anderen Altar. So legte er von den zu Bologna auf dem Judenfriedhof gefundenen Reliquien der Martyrer Vitalis und Agrikola unter dem Altar der neuen Kirche in Florenz etliche nieder[2]. Die Mailänder Kirche scheint ihrerseits recht freigebig gegen andere Gemeinden gewesen zu sein, welche für ihre Kirchen bezw. Altäre Reliquien wünschten (Näheres hierüber unten).

Es wurde nämlich jetzt mehr und mehr verbreitete Anschauung und Bedürfnis, bereits vorhandene oder neu zu errichtende Kirchen in Stadt und Land durch Reliquien auszuzeichnen, den Altar zum Heiligengrab zu gestalten. Es ist schon für Mailand bezeichnend, dass das dortige Volk von Ambrosius verlangte, die neugebaute Ambrosiana in derselben Weise einzuweihen, wie er die basilica Romana, die Apostelmemoria, geweiht habe, und dass Ambrosius für diesen Zweck irgendwelche Reliquien zu bekommen hoffte. Man be-

---

[1] Beltrami, La basilica ambrosiana primitiva (Mailand, 1897), pp. 34 s., 45 s.

[2] Paulin. vita Ambr. XXIV (M. L. t. XIV, 37); Ambros. Exhort. virg. II (M. L. XVI, 339).

schränkte sich also nicht mehr darauf, ein vorhandenes Heiligengrab durch einen Altar auszuzeichnen oder für eine zu Ehren eines Martyrers errichtete Memoria nachträglich dessen Reliquien sich zu verschaffen. Man wollte jetzt überhaupt für eine neue Kirche auch Reliquien haben. In solchen Kirchen tritt nicht der Altar zu den Reliquien hinzu, sondern umgekehrt geben die von auswärts hinzugekommenen Reliquien dem Altar erst die rechte Heiligkeit und Zierde. Der, oder wenigstens ein, Ausgangspunkt dieses Brauchs ist sicher in Mailand zu suchen, und speziell in Ambrosius.

Wem anders als ihm mochte es zu danken sein, wenn Viktrizius von Rouen für seine Kathedrale, also die Stadtkirche, zum Teil noch vor deren Vollendung, unter anderen folgende Reliquien empfing: von Nazarius, Gervasius, Protasius, Agrikola, Alexander? Die Originalgräber dieser Heiligen befanden sich in Mailand bis auf das Grab des Agrikola, dessen Reste aber in Bologna gleichfalls durch Ambrosius' Hände gegangen waren und wohl auch etwas davon in seinem Besitz zurückgelassen hatten, und mit Ausnahme der Alexanderreliquien, die Mailand seinerseits aus Trient empfangen hatte (mit Überresten vom Heiligen Sisinnius)[1]. Desgleichen besass an mailändischen Reliquien die Kirche von Brescia: Nazarius, Gervasius, Protasius, Alexander, Sisinnius; die Kirche von Nola: Nazarius, Agrikola. Aber auch Gaudentius von Brescia war sehr freigebig, nachdem er aus dem Morgenland Reliquien der vierzig Ritter von Sebaste und wahrscheinlich auch der Heiligen Johannes Baptista, Lukas und Thomas mitgebracht: Reliquien von Johannes Baptista, Thomas, Lukas, empfingen die Kirchen von Rouen und Nola.

[1] Paulin. Vita Ambros. LII (M. L. XIV, 44).

Wahrscheinlich Rouen seinerseits war es, das Nola Reliquien von Andreas, Euphemia, Prokulus mitteilte. Nola beglückte wiederum die Basilika von Fundi mit Resten der Heiligen Andreas, Lukas, Nazarius; und der Bischof Paulinus vermittelte Fundi noch dazu Reliquien von Gervasius und Protasius[1].

Wie wir in Mailand gesehen, so war auch in den anderen Kirchen der Altar das Grab dieser verehrten Heiligen. Viktrizius ruft bei der Begrüssung der ankommenden Reliquiensendung freudig aus: „Apostel und Martyrer kommen; da darf der Bischof nicht schweigen. Es wird der Altar errichtet“ (altaria kommt oftmals in der Pluralform vor)[2]. Der Altar also ist das Grab, welches den Heiligen bereitet werden soll in der Kathedral- und Stadtkirche[3], die ihrer Vollendung entgegengeht. Der Altar ist überhaupt der vornehmste, ja selbstverständliche Begräbnisplatz, der in Betracht kommt. Angesichts der wunderbaren Vermehrung und Verbreitung der Heiligenreliquien über alle Länder hin kann man nicht genug Kirchen bauen, um sie im Altar zu bestatten: „Man sieht keine Gewalttat, man gewahrt kein aus der Scheide gezogenes Schwert, und doch muss man die Zahl der Altäre für die himmlischen Mächte vermehren“[4]. So ist denn auch in Nicht-Martyrerkirchen das Reliquiengrab das Hauptheiligtum. Dieses bildet das „Sancta sanctorum“[5], das Aller-

---

[1] Paulin. Nol. ep. XXXI c. 17 (ed. Vindob., p. 292 s.); carm. XIX, 323 (a. a. O. p. 129). Vgl. Vacandard, Revue des questions historiques, Bd. 73, p. 393 ss.

[2] De laude sanctorum c. XII (M. L. tom. XX, 454).

[3] Vacandard a. a. O.

[4] De laude sanctorum I (a. a. O. p. 443). Vacandard (a. a. O p. 402) liest „addimus“ statt „adimus“. Mir scheint, mit Recht.

[5] Paulin. Nol. ep. XXXII c. 11 (ed. Vindob., p. 286).

heiligste, während der Altar die Hülle dazu bildet: „sancta deo geminum velant altaria honorem, cum cruce apostolicos quae so ciant cineres“[1], singt Paulinus von einer der fünf Basiliken, welche er dem Heiligen Felix errichtet hatte. Diese war nicht die Grabkirche selbst[2], gehörte aber zu dieser, und dennoch genügte ihm nicht mehr das einzelne Heiligengrab. Ganze Kollektionen von Reliquien verschiedener Provenienz wurden diesem zugesellt: Die Basilika des heiligen Felix ist „nicht nur durch die Ehre des Felix ehrwürdig, sondern auch durch Apostel- und Martyrerreliquien (Felix selbst war nicht Martyrer im eigentlichen Sinn), welche „intra apsidam trichora sub altaria“ (altaria hier wohl der ganze Altarraum, der in drei Apsiden auslief) geborgen sind“[3]. Die Gemeinde von Primuliacum hatte für ihre neugebaute Basilika sich bei Paulinus angelegentlich um Reliquien beworben. In Kampanien ist es nachgerade als Erfordernis empfunden worden, dass bei der Einweihung der Kirchen auch Reliquien unter die Altäre gelegt werden. Paulinus von Nola erklärt Reliquien als ein Bedürfnis für die Einweihung einer neuen Basilika. Er würde den Bittstellern gerne ein wenig Asche von einem Heiligen schicken; allein er könne für seine eigene Basilika, die nächstens fertiggestellt sei, von den Reliquien, die zur Einweihung „notwendig“ seien, nichts entbehren. Später schickte er Reliquien verschiedener Martyrer nebst einer Kreuzpartikel, welche die Adressaten zu den Reliquien in den Altar legen könnten. Wollten sie das nicht, so „genüge“ auch die Altarbestattung

[1] a. a. O. p. 287.
[2] a. a. O. und carm. XIX, 364 ss. (p. 131).
[3] ep. XXXII c. X (a. a. O. p. 286).

der Reliquien allein. Die Basilika von Fundi erhielt ihre „Weihe“ durch Apostel- und Martyrerreliquien, und zwar wurden diese in einem Kästchen, von einer „purpurnen Marmorplatte“ bedeckt, unter dem Altar beigesetzt[1].

Überblick.

Die Entwicklung des christlichen Altars zum Heiligengrab geht Hand in Hand mit der Entwicklung der Kultusgebäude. Diese zerfielen am Beginn des vierten Jahrhunderts in die Gemeindekirchen, welche dem regelmässigen Gostesdienst dienten und keinerlei Heiligengrab in sich schlossen, und in die Martyrerkirchen, Martyrien-Memorien, welche eigentlich nur Heiligengräber waren und nur ausnahmsweise dem eucharistischen Kult dienten. Es frägt sich daher, ob in diesen Kirchen überhaupt dauernd ein Altar stand. Jedenfalls bildete aber dieser mit dem verehrten Grab kein organisches Ganzes. Es bestand vielmehr nur ein idealer bezw. zeitweiliger Zusammenhang zwischen Altar und Grab, bezw. Eucharistie und Martyrer.

Neben dieser Praxis, welche im grossen ganzen bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts herrschend blieb, ging etwa von der Mitte des Jahrhunderts eine Unterströmung, welche jene vielfach modifizierte. Die steigende materialisierte Verehrung der Martyrer führte in vielen Gemeinden, welche nicht im Besitz eines Martyrion waren, zur Errichtung von Surrogatmartyrien, indem man entweder blosse Gedächtniskirchen zu Ehren eines Martyrers errichtete, oder auch wirkliche Reliquien eines verehrten Martyrers von auswärts kommen liess und über diesen eine Memoria baute. Während das Morgenland bezüglich des Altars in solchen Kirchen

---

[1] ep. XXXII, 17 (ed. Vindob., p. 291 s.). Vgl. ep. XXXI, 1 (a. a. O. p. 267 s.); ep. XXXII, c. 7, 8 (a. a. O. p. 283).

die bisherige Sitte beibehielt, vollzog sich im Westen eine stärkere Annäherung zwischen Altar und Grab, indem ersterer da und dort dauernd am Grabe stehen blieb und so die bisher rein ideale Verbindung einen praktischen Ausdruck gewann. Das Heiligengrab galt als Altar im weiteren Sinn.

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wurde der Unterschied zwischen Gemeindekirche und Martyrerkirche mehr und mehr verwischt, besonders im Abendland, indem Reliquien auch in Kirchen beigesetzt wurden, welche nicht Martyrerkirchen waren, im Abendland sogar in regulären Gemeindekirchen. Zugleich wurde damit der Gedanke wach, dass der Altar überhaupt zugleich ein Heiligengrab sein sollte, wie auch in den eigentlichen Martyrerkirchen des Abendlandes der Altar das Heiligengrab geworden war.

Das vierte Jahrhundert steht also mit der früheren Zeit auf dem Standpunkt, dass die Ehre der Eucharistiefeier gelegentlich auch den Martyrergräbern zuteil werde, neben dem ordentlichen Gottesdienst in den Gemeindekirchen. Und bei solchen Gelegenheiten tritt das Heiligengrab in nahe Beziehung zur Eucharistie, wird gleichsam eine Art von Altar. In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts aber tritt daneben auch der Gedanke hervor, dass umgekehrt für die Feier der Eucharistie ein Heiligengrab oder wenigstens Heiligenreliquien erwünscht seien und dass somit der Altar zum Heiligengrab werde. Dieser Gedanke rang sich im Lauf des fünften und sechsten Jahrhunderts in den Kirchen des Abendlandes zur Regel und schliesslich zur Vorschrift durch. Im sechsten Jahrhundert war ein Altar ohne Reliquien eine seltene Ausnahme geworden und nachmals ward die Reliquienbestattung im Altar zum Hauptstück der katholischen Altarkonsekration.

III. Die Idee des Altargrabes.

1. Das Altargrab und die Katakombenliturgie.

Es erübrigt noch, den Ideengang zu verfolgen, welcher die christlichen Gemeinden von der einfachen urchristlichen Sitte der alljährlichen Eucharistiefeier an den Gräbern bis zu der Einrichtung des Altargrabes geführt hat. Dass man an dem Grab eines Martyrers alljährlich dessen Todestag durch Feier der Eucharistie begeht, macht doch dieses Grab noch nicht zu einem Altar, so wenig als dies bei den Gräbern gewöhnlicher Christen, wo derselbe Brauch geübt wurde, jemals der Fall gewesen. Wir haben erkannt, dass die christlichen Martyrien des Ostens wie die Memorien des Westens weniger als Liturgiestätten denn als Orte privater Andacht erbaut worden sind und dass in denselben auch da, wo der Altar dauernd stehen blieb, dieser durchaus nicht immer gerade mit dem Grab selbst verbunden war.

Man hat die Verwandlung des Altars in ein Heiligengrab auf die Eucharistiefeiern in den Katakomben zurückführen wollen. So wie man auf der Marmortafel des Arkosoliums, welche den Leichnam bedeckte, die Liturgie gehalten habe, so habe man es auch in den Basiliken des Friedenszeitalters halten wollen, welche sich über der verehrten Gruft erhoben. So sei allmählich der Brauch und schliesslich die Vorschrift entstanden, in jedem Altar wenigstens Reliquien beizusetzen.

Diese Erklärung lässt sich nicht mehr halten. Wir haben nicht nur keinen einzigen Beweis von einer Liturgie auf einem Arkosolium, sondern es stehen einer solchen Annahme auch positive Gründe entgegen.

Fürs Erste hätte in diesem Fall der Zelebrant selten mehr als ein Dutzend Andächtiger zu Zeugen seiner Amtshandlung haben können; denn viele, ja weit-

aus die meisten Arkosolien liegen an den schmalen Galerien, deren Breite ein einziger Mensch ausfüllt. Zudem lagen gerade die Gräber hochangesehener Martyrer ursprünglich nicht in den Arkosolien, sondern waren einfache loculi in den gewöhnlichen Gräberreihen. So z. B. die Gräber des hl. Petrus und Marzellinus, der hl. Agnes, der hl. Felix und Adauktus, Felizissimus und Agapet[1], so dass von einer Zelebration auf deren Grab gar keine Rede sein kann. Fürs Zweite ist zu bedenken, dass bei einer Eucharistiefeier auf einem Arkosolium der zelebrierende Priester der Rückwand zugekehrt, mit dem Rücken gegen das Volk, gestanden hätte, eine Stellung, welche in der altchristlichen Liturgie gänzlich unbekannt war. Drittens waren die Räumlichkeiten in den Cömeterien so beschränkt, dass die grossen Versammlungen, wie sie an den Martyrernatalitien stattfanden, entweder nur in den cellae coemeteriales unter freiem Himmel, oder, wenn je unter der Erde, nur in den allergrössten cubicula zusammenkommen konnten. Aber auch diese waren zu klein und dabei verhältnismässig so selten, dass für eine ganze Reihe von Martyrern ein und dasselbe in der Nähe gelegene Cubiculum zur Natalitienfeier benützt werden musste, so dass bei einer grossen Zahl von Martyrergräbern eine celebratio ad corpus schlechterdings unmöglich war. Viertens befanden sich auch in eigentlichen Grabkammern, obwohl die Deckplatte des Grabes die Zelebration auf demselben ermöglicht hätte, gleichwohl die Altäre nicht unmittelbar auf dem Grab, sondern zur Seite desselben, wie man besonders in der Krypta der hl. Markus und Marcellianus sehen kann, ein schlagender Beweis dafür, dass man in Rom damals noch nicht daran

[1] Vgl. Nuovo bullett. di archeol. crist. 1904, p. 55.

dachte, das Grab selbst als Altar anzusehen und zu benützen. Dasselbe können wir übrigens auch in ausserrömischen Katakomben, z. B. in Chiusi, beobachten[1], wo noch in späteren Zeiten der Altar neben dem Arkosolium stand. Endlich tritt das Bestreben, das Heiligengrab selbst als Altar zu benützen, gegen Ende des vierten Jahrhunderts so allgemein in der ganzen abendländischen Christenheit auf, auch dort, wo es keine Arkosolien und Katakomben jemals gegeben hatte, dass wir an eine so äusserliche, mechanische Ursache dieser Sitte nicht denken dürfen.

Man hat denn auch in neuerer Zeit eine andere Erklärung versucht, welche nicht auf örtlich mehr oder weniger beschränkter Übungsweise fusst, sondern in einer allgemein in der ganzen Christenheit verbreiteten Gewohnheit die Ursache unseres Brauchs erblickt. Man sagte: die Grabaltäre sind aus den Anniversarien hervorgewachsen. Alle Jahre, am wiederkehrenden Todestag ihres Martyrers, war die Gemeinde an sein Grab hinausgepilgert, um dort die Liturgie zu halten. Bei der ausserordentlichen Entfaltung des Martyrerkultus aber verlangte schliesslich jede Kirche eine Martyrerkirche zu sein, ein Reliquiengrab zu haben und bemühte sich um ein solches. Diese Begründung erklärt zwar manches, aber nicht alles. Insbesondere bleibt die Frage bestehen, warum dann diese Reliquien gerade mit dem materiellen Altartisch so innig verbunden sein sollten. Daher lautet unsere Frage, und zwar gilt diese für die Cömeterialkirchen wie für die Stadtkirchen: Was brachte die christlichen Gemeinden auf den Gedanken, das Martyrergrab gerade mit dem

---

[1] Bartolini (Atti dell' accademia Romana pontificia di archeologia, tom. XIII). Le nuove catacombe di Chiusi, p. 14 ss.).

Altar zu verbinden? erst jedes Martyrergrab zu einem Altar und in der Folge jeden Altar zu einem Martyrergrab zu machen?

2. Das Altargrab und die sakralen Totenmahlzeiten.

Um diese Frage zu beantworten, muss man zuerst eine Möglichkeit berücksichtigen, nämlich: Ist vielleicht der Grabaltar auf Grund seiner Eigenschaft als Speisetisch aus den Funeralagapen hervorgegangen? Die Feier der Eucharistie an den Gräbern ist seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts nachweisbar aus dem Gemeinschaftsbedürfnis hervorgewachsen; man wollte mit den teuren Dahingeschiedenen vereinigt bleiben und kam auf den Gedanken einer Mahlzeit, an welcher die Hinterbliebenen und die Toten gleichmässig teilnahmen. Dieser Gemeinschaftsgedanke ist nicht spezifisch christlich. Dieselbe Übung finden wir bei den Heiden. Während jedoch das Christentum diesen Gedanken bis zum vierten Jahrhundert durch Beschränkung auf die Eucharistiefeier an den Gräbern idealisierte[1], sank der Gebrauch vom Beginn des vierten Jahrhunderts im Volksglauben der Christen wieder auf das heidnische Niveau gewöhnlicher Gräbermahlzeiten herab und übertrug sich in dieser Form von den Gräbern gewöhnlicher Christen auch auf die von der ganzen Gemeinde verehrten Martyrergräber, die man in der Folge einfach mensae martyrum, Martyrertische hiess. Und nun erhebt sich die Frage: Ist vielleicht in dieser mensa martyrum der Vorläufer des Altargrabes zu sehen? In welchem Verhältnis standen die Gräbermahlzeiten zu dem Eucharistiemahl am Grab?

---

[1] Vgl. Wieland, Mensa und Confessio (München 1906), S. 57 ff., 129 ff.

Tatsache ist, dass heidnischer- wie christlicherseits des Grab, die Gebeine, in irgendwelcher Verbindung mit dem Geist der Hingeschiedenen gedacht wurden. Die Heiden glaubten an ein Fortleben der Seele nach dem Tode und brachten sie in Beziehung zu den im Grab ruhenden körperlichen Resten. Diese bildeten für die Hinterbliebenen das Medium, um mit der Seele des Verstorbenen in Verbindung zu treten. Am intensivsten glaubte man diese Verbindung dadurch herzustellen, dass die Familie sich am Grab zu einer intimen Mahlzeit

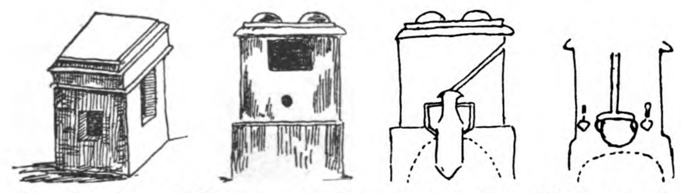


Abb. 23—26. Heidnische Grabcippen für Totenlibationen eingerichtet (Ansicht und Durchschnitt) nach Delattre, Fouilles d'un cimetière romain à Carthage. (Paris, Leroux 1889.)

zusammenfand. An dieser erhielt auch der Tote seinen Anteil, indem Milch, Wein, Honig u. dgl. auf das Grab gelegt oder mittels Schachten bis auf den Sarg bezw. die Urne hinabgeleitet wurde, so dass die ganze Familie auf Grund gemeinsamen Speisens wieder vereinigt schien. Speziell in Nordafrika sind Grabcippen gefunden worden, in welchen Kanäle die Flüssigkeiten bis in das Innere führten und so direkt den geliebten Resten zuleiteten (s. Abb. 23—27).

Auch die christliche Empfindung behielt das natürliche Bedürfnis bei, mittels des Grabes mit den Geistern der Entschlafenen in Gemeinschaft zu verbleiben und zwar dachte man sich diese irgendwie an die körperlichen Reste gebunden. Beweis dafür ist ein Kanon der

Synode von Elvira, welcher das Anzünden von Lichtern auf dem Friedhof verbot, damit die Geister der Verstorbenen nicht beunruhigt werden[1]; Beweis dafür ist ferner der Glaube an die übernatürlichen Kräfte, welche selbst in der kleinsten Martyrerreliquie liegen; Beweis endlich die Schachte, welche auch in christlichen Gräbern bis auf die Totenschreine führten, besonders an Martyrergräbern, z. B. bei den Apostelgräbern in Rom, am Grab

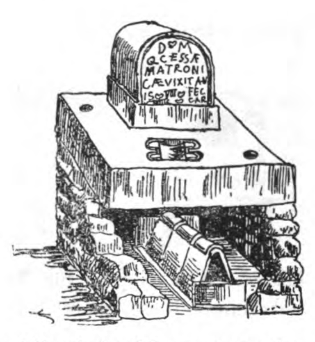


Abb 27. Eine afrikanische Mensa memoriae mit Vorrichtung für Totenmahle. Unten das Giebelgrab. Gefunden in Setif (Recherches des antiquités dans le Nord de l'Afrique. Paris, Leroux 1890), p. 144).

des hl. Hippolyt in Rom, am Grab des hl. Felix von Nola, in dem bei Sozomenus[2] erwähnten Martyrion der vierzig Heiligen. Auch die heidnischen Gräbermahle erhielten ihre christliche Parallele, und zwar nicht mehr in so geistigem, idealem Sinn wie bisher. Seit Polykarp hatte sich das christliche Gemeinsamkeitsbedürfnis damit genug getan, dass man am Grabe dessen, der in Christus lebte, Fleisch und Blut desselben Christus genoss und

[1] can. 34 (Mansi Coll. Conc. II, p. 11).
[2] h. e. IX, 2.

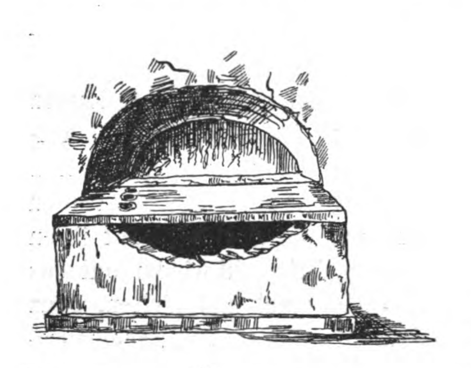
so auf Grund einer und derselben geistlichen Speise sich mit dem Verklärten vereinigt wusste. Diesem aber gleichfalls Speisen mitzuteilen oder auch nur andere als eucharistische Mahlzeiten am Grab einzunehmen, war den Kirchen der drei ersten Jahrhunderte fremd geblieben.

Mit den Massenkonversionen der Heiden kamen aber im vierten Jahrhundert deren massivere Auffassungen in das Christentum hinein, wie in anderen Dingen, so auch im Totenkult. Die Leute übertrugen den Gedanken der Vereinigung der Lebenden mit ihren Verstorbenen durch das Eucharistiemahl wieder auf das herkömmliche heidnische Liebesmahl und hielten, ganz nach dem Muster der heidnischen Parentalien, Schmausereien auf den Gräbern, wobei auch die Toten ihren Anteil empfingen. In den Katakomben von S. Giovanni in Syrakus steht vor einem Arkosolium ein gemauertes Grab, welches mit einer Steinplatte horizontal verschlossen ist. In dem einen Ende (Kopfende?) dieser Platte befinden sich nebeneinander drei runde Öffnungen, welche trichterförmig durch die ganze Platte hindurch in den Hohlraum des Grabes führen und offenbar dem Eingiessen von Flüssigkeiten dienten. Es wurde dabei auch eine durchlöcherte runde Schale, wie man sie zum Durchseihen benützt, vorgefunden, welche genau in die runden Öffnungen des Grabdeckels passt[1] (s. Abb. 28 und 29). Man denke hierbei an den aus dem vierten Jahrhundert stammenden Deckstein vom Paulusgrab in Rom, welcher gleichfalls drei Öffnungen zeigt! Die Spuren der Scharniere des Deckels sind noch sichtbar. In Auzia in Nordafrika hat man einen Grabstein aus

---

[1] Orsi, esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni ed in quelle della vigna Cassia presso Siracusa (Rom 1893), p. 20 s.

dem Jahr 318 gefunden, welcher als „mensa cum titulo refrigerationis“ bezeichnet wird. Dieser Name erhält seine Illustration durch zwei gleichfalls in Auzia ent-



a

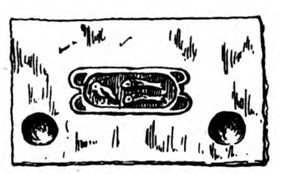
Abb. 28. a) Arkosolium mit dreifach durchlöcherter Grabplatte. (Nach Orsi, esplorazioni.)



b

Abb. 29. b) Durchschnitt der Grabplatte an einer der drei Öffnungen (mit Seiher). (Nach Orsi, esplorazioni.)

deckte Grabplatten, auf welchen in Flachrelief Speisebretter mit Henkeln eingemeisselt sind. Auf diesen Speisebrettern liegt ein Fisch bezw. Geflügel und Fische (s.



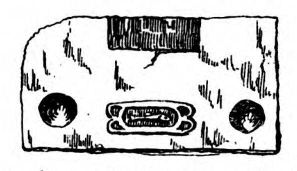


Abb. 30 u. 31. Agapentafeln mit eingemeißelten Speiseplatten.

Abb. 30 u. 31). Diese Abbildung liefert den Beweis, dass die afrikanische Bezeichnung des Grabsteins als mensa diesen wirklich als einen Speisetisch erklärte, auf welchem man durch das Liebesmahl den Verstorbenen

eine refrigeratio zukommen zu lassen gedachte[1]. Weitere Agapentische, welche Verstorbenen von deren Angehörigen errichtet worden sind, fanden sich in Ain Kebira aus dem Jahr 349 und in M'daurusch (Madaura)[2].

Neben solchen privaten Agapentischen gibt es auch solche, welche allen Familien der Gemeinde, welche keine eigenen hatten, zur Benützung freistanden. Diese finden sich in gemeinsamen Cömeterialkirchen und tragen daher keine Inschrift. So der Agapentisch in der Friedhofkirche des Alexander zu Tipasa (Algerien), im rechten Seitenschiff zwischen zwei Pfeilern. Ein halbzylindrischer Mauerblock von 3,35 m Durchmesser und 0,7 m Maximalhöhe. Die mit Mörtel bedeckte Oberfläche ist eine Imitation des antiken Sigma-Polsters, welche in der Mitte einen Halbkreis von 1 m Durchmesser für die Speisen und Krüge freilässt, während der konzentrische Wulstring gegen die äussere Peripherie hin sich sanft abflacht (s. unten Abb. 32). Eine ähnlich konstruierte Agapentafel ist in einem Seitenbau der Salsabasilika, auf einem andern Friedhof von Tipasa[3]. Dieser Seitenbau ist nach Gsell älter als die jetzige Basilika, gleichalterig mit dem ursprünglichen Heiligtum der Martyrin. Der Agapentisch bildet ein gemauertes Trapez von 3,6 m Länge, 2,85 m Breite, 0,73 m Höhe. Die Oberfläche neigt sich gegen den Rand zu und zeigt eine 0,18 m tiefe halbkreisförmige Vertiefung. Eine weitere gemeinsame Agapentafel ist am Cap Matifu bei Algier zu sehen[4], ein halbzylindrischer Mauerblock, 0,5 m hoch, 0,75 m Radius, die Oberfläche aus hartem Beton, auf der Vorderseite leicht ausgehöhlt und von mässig erhöhtem Rand umgeben. Dieser Rand läuft

---

[1] Cabrol, Dict. Art. Auzia, Sp. 3218—3220.

[2] a. a. O. p. 829.

[3] Gsell, monuments II, p. 332.

[4] a. a. O. p. 222.

übrigens um die ganze Oberfläche, wodurch dieser Stein sich von allen übrigen Agapentafeln unterscheidet, da diese auf der geradlinigen Vorderseite glatt sind[1].

Auch in Rom finden wir diesen altheidnischen Gebrauch der Gräbermahlzeiten auf christlicher Seite, welche sogar zeitlich mit den heidnischen zusammenfielen. Die Heiden feierten ihre parentalia, eine Art Allerseelen, vom 13. bis zum 21. Februar mit Libationen auf den Gräbern. Nun klagen noch zwei Reden de sanctis aus augustinischer Zeit darüber, dass die Christen „an Petri Stuhlfeier auf den Gräbern der Verstorbenen Speisen und Wein aufstellen“ und reden von „Speisen und Bechern, welche auf die Gräber gestellt werden“. Petri Stuhlfeier aber fiel gerade in die Zeit der heidnischen Parentalien im Februar. Eine monumentale Erinnerung hieran bildet ein Graffito in der Priszillakatakombe zu Rom aus dem Jahr 375: . . . idibus febr. . . . conss Gratiani III et Equitii . . . Florentinus Fortunatus et . . . Felix ad calice(m) benimus (= venimus)“[2].

Von den Privatgräbern hat sich der Brauch der Leichenmahlzeiten wohl vom Anfang des vierten Jahrhunderts an auch auf die Martyrergräber übertragen. Schon nach der Rede Konstantins an die Heiligen[3] werden die Martyrerfeste neben der Liturgie auch durch reich frequentierte Gastmähler begangen, ein Vorgang, welcher sogar schon im dritten Jahrhundert bezeugt ist[4]. Solche Gastmähler wurden nun auch von einzelnen Personen und Gruppen aus privater Devotion auf den

---

[1] Grandidier in der Semaine religieuse du diocèse d'Alger 1900, p. 22 s.

[2] Marucchi, catacombe Romane, p. 375, 497 ss.

[3] c. XIII (M. L. tom. VIII).

[4] Gregor von Nyssa in der vita S. Gregorii Neocaes. (M. Gr. tom. XLVI, 953). Vgl. Wieland, Mensa und Confessio I, 61, 65, 85.

Steinplatten selbst arrangiert, welche die Heiligengräber bedeckten[1]. Das älteste datierte Exemplar eines solchen privaten Martyrermahltisches erwähnt die Grabschrift einer Januaria Adeodata ancilla Christi aus dem Jahr 324: „fecit sibi ipsa sana sanctorum mensam“[2]. Gefunden in Satafi in Nordafrika, wo noch eine zweite derartige mensa entdeckt wurde[3]. Ein weiteres Exemplar, eine mensa der Martyrer Felix, Cittin, Miggin und Maria, stammt aus Ain el Ksar[4]. Ebendaher eine „mensa martyrum Felicis Naboris“[5] und in Bordsch Rdir eine „mensa Casti et Flori martyres“[6]. Vielleicht aus dem Jahr 357 stammt ein Fund aus Henchir Fellus: Me(n)sa M(artyrum). (H)ic benerande relyquie beat mart(y)r(u)m. Me(moria) s(anc)t(i) Sebastiani d(e)p(o)s(i)t(i) in pace sub die tertia Id (Nove)mbrium ind(i)ct(ione) tertia etc. etc.[7] Eine weitere private Mensa martyrum aus dem Jahr 329[8]. Sehr bekannt ist die mensa aus Tixter aus dem Jahr 320 provinciae, also 359 n. Chr. Sie ist, wie die oben beschriebenen Agapentische, am einen Ende rechteckig, am andern halbkreisförmig zubehauen (1,3 m × 1,3 m). Die Mitte nimmt ein Reliefring in Tellerform ein, welcher, analog anderen Agapentischen, zur Aufnahme der Speisen gedient haben mag, ursprünglich aber wohl nur zur Aufnahme des eucharistischen Brotes und Kelches; denn

---

[1] z. B. Historia Lausiaca LX (ed. Armitage Robinson. Texts and studies. Cambridge 1904, p. 154, 4ss.).

[2] Bessarione VI, p. 617. Monceaux, enquête sur l'épigr. chrét. d'Afrique. Mémoires présentées à l'acad. des inscriptions et belles lettres. Ie. sér. 1908, p. 277.

[3] Monceaux a. a. O. p. 279.

[4] a. a. O. p. 295.

[5] a. a. O. p. 296.

[6] a. a. O. p. 302 s.

[7] Bullet. du comité des trav. hist. 1901, p. 421.

[8] Cabrol, Dictionn. art. Afrique, Sp. 622.

es ist ein ☧ in den Kreis einbeschrieben. Der Stein bedeckte laut Inschrift Erde „vom Land der Verheissung, wo Christus geboren worden ist“, ferner Reliquien von den Aposteln Petrus und Paulus, von Datian, Donatian, Cyprian, Nemesian, Cittin und Viktoria. Unter dem Christusmonogramm stehen die Worte: Memoria sancta[1] (s. Abb. 33). Derartige halbkreisförmige Tafeln haben sich in grosser Zahl erhalten. Es sind meist Grabstelen, welche zugleich als Tische verwendet werden konnten. Solche Stelen dienen noch heute in koptischen Kirchen als Altartische. „Es ist möglich, dass in den Martyrien der Altar, welcher über den Reliquien stand, ähnliche Tafeln trug“[2]. Weniger kann ich mich der Erklärung anschliessen, welche die Form dieser Tafeln auf den Standort in der halbrunden Apsis zurückführt, in welcher das Grab stand[3]. Denn wenn solche Tafeln wirklich als Altar dienten, so konnten sie nicht an die Wand der Apsis gerückt sein, da nach allgemeiner Sitte der Priester seinen Standort zwischen Apsis und Altar hatte. Vielmehr dürfte die halbrunde Form dieser Tafeln aus dem Sigma der profanen Speisetische wie der Agapentische herzuleiten sein (s. Abb. 32 und 33). In Europa hat die genannte Form, wie es scheint, in Salona einen Vertreter gefunden[4].

Diese Mensae martyrum waren also Tische, welche die Pietät den Martyrern zu deren Bewirtung weihte, nicht etwa umgekehrt Tische, welche die Martyrer uns, den hinterbliebenen Verehrern bereit hielten. Diese

---

[1] Cabrol, Dict. art. Agape, Sp. 827ss.; Bullet. du Comité des travaux hist. 1895, p. 319, 1899 p. 455. Gsell, monuments II, p. 246.

[2] Strzygowsky im Bullettino di archeologia e di storia Dalmata 1901, p. 64.

[3] Strzygowsky a. a. O.

[4] a. a. O. und Röm. Quartalschr. 1898, S. 71.

letztere idealere Auffassung, welche nur auf die Eucharistie angewendet werden konnte, herrschte eher im Osten. In der legendarischen Epitome de gestis Petri wird die alljährliche Eucharistiefeier des Heiligen Clemens an dessen Grab eine „Bewirtung" genannt[1], Gregor von Nazianz nennt die Martyrer in ihren Gräbern „Vermittler der Göttlichkeit"[2] und Chrysostomus freut sich über die vielen Natalitienfeiern, weil uns da so oft „Martyrertische vorgesetzt werden"[3]. Augustinus bemüht sich,

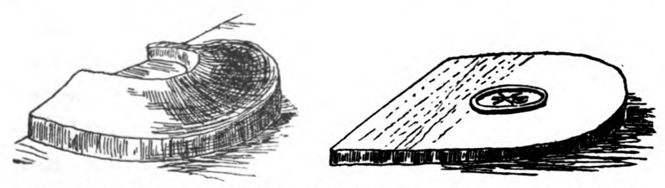


Abb. 32 und 33. Formverwandtschaft zwischen Agapentisch (aus der Alexanderbasilika in Tipasa) und mensa martyrum (Stein von Tixter).

auch in seinem Land die herrschende Auffassung durch die eucharistische zu ersetzen. Er deutet in einer Rede den Ausdruck „Mensa Cypriani": „nicht als ob Cyprian jemals hier gespeist hätte", sondern „durch sein eigenes Opfer hat er diesen Tisch zubereitet", an dem jetzt alljährlich „die Christenschar das Blut Christi trinkt"[4]. In demselben Sinn mag auch die mensa Laurentii in der oben erwähnten Eurialusinschrift zu Rom verstanden worden sein.

Die Volksanschauung aber sah, zumal in Afrika, wo diese Sitte ganz besonders verbreitet war, in den

---

[1] ed. Tischendorf c. 173 und 174.

[2] Rede an Gregor von Nyssa V (M. Gr. tom. XXXVI, 837).

[3] In S. Ignat. I (M. Gr. tom. XLIX, 587).

[4] Sermo XIII, 305, 310; enarr. in ps. LXXXV, 4, 23.

mensae martyrum, analog den Grabtischen der Privaten, in erster Linie Tische, welche den Martyrern zum Zweck von Mahlzeiten zu ihrer Ehre errichtet wurden. Von dieser Idee geleitet, hat auch die Mutter Augustinus' an die Martyrergräber Wein und Mehlbrei gebracht[1]. An das eucharistische Mahl dachte man hierbei nur wenig oder gar nicht. Dies geht daraus hervor, dass diese mensae martyrum sehr häufig, ja wohl in ihrer Mehrheit, überhaupt nicht in Kirchen standen. Optatus erzählt von zahlreichen „arae aut mensae dealbatae", welche Gräber von (in Religionskämpfen) Getöteten bezeichneten. Erst später seien einzelne aus diesen in Basiliken beigesetzt worden[2]. Und so befanden sich noch am Ende des vierten Jahrhunderts in Afrika auf Feldern und Wegen „Altäre" der Martyrer, welche ein Konzil von Karthago um die Wende des Jahrhunderts niederzureissen befahl, es sei denn, dass nachweislich Martyrerreliquien dort liegen[3]. Sehr viele der in unseren Tagen in Nordafrika aufgefundenen „mensae" werden solche Speisealtäre gewesen sein, wenngleich nicht geleugnet werden soll, dass auch manche, wie z. B. die Reliquientafel von Tixter in einer Kirche gelegen haben.

Soviel steht also fest, dass das Volk in Afrika und auch anderwärts in den eigentlichen Martyrerkirchen wie auf Memoriensteinen mit grossem Eifer Mahlzeiten hielt, vielfach die dort Bestatteten mittels Libationen daran teilnehen liess und dieser Feier einen sakralen Charakter zuschrieb, sie für eine Art Opfermahlzeit hielt.

Wie stellten sich nun die geistlichen Behörden zu dieser Sitte? Teils verwerfen sie die Mahlzeiten an den

---

[1] Conf. VI, 2 (ed. Vindob., p. 114s.).
[2] De schism. Donat. III c. 4 (ed. Vindob., p. 82).
[3] can. XIV (Mansi III, 971).

Gräbern gänzlich, teils beschränken sie dieselben auf die Privatgräber, in der Regel aber wollen sie die Martyrergräber allein für die Eucharistie reserviert wissen. Freilich stehen uns nur Zeugnisse aus dem Ende des vierten Jahrhunderts zu Gebot. Mag sein, dass die Bischöfe früher nachsichtiger waren, wie Gregor von Neocäsarea[3]. Gregor von Nazianz dagegen missbilligt Trinkgelage und Schmausereien an den Martyrergräbern absolut[4]. Der Verfasser der Gregor zugeschriebenen Epigramme nennt den Brauch geradewegs einen Rückfall zu heidnischen Bräuchen, gemäss welchen den Dämonen reichliche Mahlzeiten bereitet worden waren[5]. Dies ist im grossen und ganzen auch die Anschauung der abendländischen Bischöfe am Ende des Jahrhunderts. Die Mutter des Augustinus brachte, als sie dem Sohn nach Mailand gefolgt war, ihre heimische Gewohnheit auch dorthin mit, indem sie in einem Körbchen Brei, Brot und Wein an die Gräber der Martyrer trug. Augustin selbst meinte dazu, dass solcher Brauch, auch wenn er wahrer Frömmigkeit entspringe, doch allzusehr dem heidnischen Aberglauben der Parentalien sich nähere. So wurde denn auch Monika in Mailand richtig mit ihrer Totenspende zurückgewiesen, offenbar, weil der dortige Bischof Ambrosius den Brauch nicht duldete[1]. Ambrosius tadelt nämlich diejenigen, „welche Becher zu den Martyrergräbern tragen und dort zum Abend ein Trinken halten

---

[3] Gregor. Nyss., vita Gregorii (M. Gr. tom. XLVI, 953).

[4] ad Vitalian. 243 (M. Gr. tom. XXXVII, 1497 s.). Vgl. Epigr. XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX (a. a. O. tom. XXXVIII, 97—99). Rede an Gregor von Nyssa c. V (M. Gr. tom. XXXVI, 837).

[5] Epigr. XXVIII. Vgl. Concil. Laodic. c. XXVIII (Mansi, tom. II p. 570).

[1] Confess. VI, 2 (ed. Vindob., p. 114 s.).

und anders nicht Erhörung zu finden meinen[1], und lässt nur die Eucharistie auf die Gräber stellen[2].

Umgekehrt aber verwirft Zeno von Verona die Agapen an privaten Gräbern, findet jedoch nichts Anstössiges daran, dass man auf Martyrergräbern mässige Mahlzeiten hielt. Er findet das selbstverständlich und dringt nur darauf, dass diese Mahlzeiten die gute Sitte nicht überschreiten und auf die Martyrergräber beschränkt bleiben. „Jene missfallen Gott, welche zwischen den Gräbern hinrennen, den stinkenden Leichen Totenmähler opfern, aus Genuss- und Trunksucht an unheiligen Orten mit Krügen und Kelchen plötzlich Martyrer geschaffen haben“[3]. Da man, meint Zeno, nur an Martyrergräbern Mahlzeiten hält, so machen diese Leute durch ihr Treiben aus gewöhnlichen Gräbern Martyrergrüfte. Denselben Sinn hat die weitere Auslassung Zenos: „Die Schamlosigkeit macht aus Totengrüften Tempel, aus den Gräbern Altäre, aus den Leichen Götzen, aus den Parentalien Opfer, aus der Mode heilige Handlungen“[4]. Viktrizius von Rouen mahnt wieder: reliquiis melle, lacte subacta psalmorum verba libemus[5]. Gaudentius von Brescia verwirft die parentalia überhaupt als Götzendienst[6], der aus Gräberlibationen allmählich zum Opfer geworden sei.

Paulin von Nola tadelt, dass „die Einfalt durch die Frömmigkeit zu Falle kommt, indem sie sich dem Aberglauben hingibt, die Heiligen hätten eine Freude daran, wenn ihre Gräber mit duftendem Wein übergossen

---

[1] de Elia et jejunio c. XVII, 62 (M. L. tom. XIV, 448).
[2] Expos. Evang. Luc. VII, 43 (ed. Vindob., p. 300).
[3] lib. I. tract. XV, 6 (M. L. tom. XI, 366).
[4] tract. IV de pudicitia (a. a. O. 296).
[5] de laude sanctorum V (M. L. tom. XX, 417).
[6] Sermo IV (M. L. tom. XX, 870).

werden“ [1]. Nur das Übergiessen der Gräber mit wohlriechenden Essenzen lässt er zu [2]. Aber Trinkgelage an den Martyrergräbern sind nicht zu dulden [3]. „Der Tisch des Petrus sollte aufnehmen, was die Lehre des Petrus verwirft?“ Hier soll vielmehr allein der Kelch des Herrn sein: „Überall ist Ein Herrnkelch, Eine Speise, Ein Tisch und das Haus des Herrn. Es sollen die Weinkrüge in die Wirtshäuser entweichen“ [4]. Augustinus endlich lässt sich die Libationen an Privatgräbern noch gefallen: „Dulden wirs; aber wenigstens von den Gräbern der heiligen Leichen, wenigstens von den Stätten der Geheimnisse, von den Gebetshäusern soll solche Schmach fernbleiben“ [5]. Recht sind ihm freilich auch die privaten Totenmähler nicht. „Gelage und Trünke gelten derart als zulässig und erlaubt, dass sie sogar (etiam) zu Ehren der seligsten Martyrer, nicht bloss an deren Festen, sondern sogar täglich gehalten werden“ [6]. Um eben wenigstens die Martyrergräber und die Kirchen vor derartigen Gelagen zu bewahren, verlangt Augustin auch hinsichtlich der Libationen für verstorbene Angehörige, dass man lieber auf den Gräbern selbst, und nicht in der Kirche (was demnach auch vorkam), die Agapen für die verstorbenen Angehörigen, oblationes pro spiritibus dormientium super ipsas memorias feiern solle. Diese Worte zeigen auch, dass das Volk solche Gräberagapen für „Opfer“ ansah, wie auch Ambrosius über

[1] carm. IX, 566.

[2] carm. XVIII, 38 (ed. Vindob., p. 98). Vgl. Prudent. Perist. XI, 193 (M. L. tom. LX, 551).

[3] carm. XXVII, 569 s. (ed. Vindob., p. 282).

[4] l. c.

[5] ep. XXII ad Aurel. (ed. Vind., p. 57. Vgl. a. a. O. p. 58 und 59).

[6] ep. XXXII, 3.

die Torheit der Leute klagt, welche die Trinkgelage an Martyrergräbern für sacrificia halten[1].

Aus den angeführten Äusserungen können wir ersehen, dass der urchristliche Gedanke, bei den Martyrergräbern die Eucharistie zu halten, von den Kirchen getreu festgehalten worden ist und dass die heidnisch-abergläubische Ausdehnung dieser Sitte auf andere, profane Gräbermahlzeiten den Bischöfen nur Anlass war, die Gräbereucharistie um so mehr zu betonen und womöglich auf die Martyrergräber zu beschränken.

Die Eucharistiefeiern und die nichteucharistischen Agapen auf den Gräbern sind also als Parallelerscheinungen anzusehen, welche freilich letzten Endes beide einer gemeinsamen Idee, dem Gemeinschaftsbedürfnis, entspringen. Die Gemeinschaftsform der Eucharistie ist im Christentum die ältere und die legitime. Vom Beginn des vierten Jahrhunderts an tritt die heidnische Form des Opfermahls jener zur Seite, wird aber gegenüber der Volkssitte von den Kirchenleitern stets zugunsten der rein eucharistischen Agape zurückzudrängen versucht, besonders auch, wie weiter unten zu zeigen sein wird, dadurch, dass das jetzt noch zudem in neuem Licht auftretende Opfermoment der eucharistischen Martyrerfeier auf Kosten des Mahlcharakters derselben betont wurde.

Wenn also auch das Anniversarienwesen als der sachliche Ausgangspunkt der Sitte des Altargrabes anzuerkennen ist, so genügt es doch zur völligen Erklärung derselben noch nicht. Wir müssen noch breitere Grundlagen hierfür suchen. Diese dürften folgende sein:

---

[1] De Elia et jejunio XVII, 62 (M. L. tom. XIV, 449).

3. Der Altar und die Wertschätzung der Reliquien.

Wenn man erwägt, welch sublimer Stellung die heroischen Blutzeugen in den Augen der Christen sich erfreuten, zumal als die Zeiten der Verfolgung sich in immer grauere Vergangenheit verloren, die Legendenbildung immer üppiger wucherte, immer grössere Wunder vom Schutz der Heiligen durch die Volksüberlieferung in Umlauf gesetzt wurden, so begreift man, wie nach den Worten Theodorets die christlichen Martyrer in der Tat das Erbe der antiken Heroen angetreten haben. Die Äusserungen volkstümlicher Pietät bleiben lange Zeit dieselben, mag auch die religiöse Anschauung völlig wechseln. Man denke nur z. B. an die heidnische Sitte des Tempelschlafs, welche unter denselben Formen auf die christlichen Martyrerkirchen überging[1]. Es liegt nun in der religiösen Pietät der Menschheit begründet, das Heiligste und Teuerste, was sie kennt, direkt mit der Gottheit bezw. deren Sitz in Verbindung zu bringen, zum Schutz des ersteren, zur Verehrung der letzteren. So barg die altgriechische Überlieferung den Leichnam des Hyazinth in der Basis, worauf das Apollobild von Amyklä stand; in dem ehernen Piedstal des Zeus Mechaneus ruhten die Reliquien des Tantalus; der Tempel, in dessen Bathron Ödipus begraben lag, hiess das Ödipeum; in der Krypta des Erechtheum lag Erechtheus; das unterirdische Adyton in Delphi umschloss die Reste des Python u. s. w.[2] Analog brachte auch die christliche Pietät ihre Heroen mit dem Ort in Verbindung, wo das Symbol

[1] Vgl. Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt ed. Neumann (Leipzig 1880) p. 225.

[2] Vgl. Weingärtner, Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes S. 66 ff.

Christi war, wo ihr Heiligstes sich vollzog, indem sie dieselben zu Hütern des Altars bezw. diesen zum Hüter der hl. Gebeine machte.

Ephräm, der Syrer, verlangt in seinem Testament, man solle seinen Leichnam nicht in der Kirche oder unter dem Altar begraben, „ganz besonders nicht unter dem letzteren“ [1]. Aus dieser bescheidenen Anordnung geht hervor, dass es im Orient schon zu einer Zeit, da allein die Martyrer liturgisch als Heilige verehrt wurden, als eine besondere Auszeichnung galt, unter dem Altar bestattet zu werden. In der Folge ward ein solches Grab immer mehr das ausschliessliche Vorrecht der Heiligen, d. i. der Blutzeugen. Nur die Bischöfe teilten noch mit ihnen dies Privileg, da „der Priester da ruhen soll, wo er zu opfern pflegte“ [2]. Auch in der Alexanderkirche zu Tipasa lagen die „iusti priores“ unter dem Altar. Sonst aber war dort, unter dem höchsten Heiligtum, der Platz für die Martyrer.

Optatus von Milev erzählt von zahlreichen Getöteten, deren Leichen unter getünchten Steinen — Optatus nennt sie mit bezeichnender Unschlüssigkeit arae aut mensae — beigesetzt waren. Einige von diesen Leichen nun wurden später in Basiliken beigesetzt, was Widerspruch hervorrief, offenbar, weil diese Leichen nicht als Martyrerreliquien anerkannt waren [3]: „Sehet zu, ob es nicht gegenstandslos, ja abergläubisch ist, die ohne Kampf (des Martyriums) Gestorbenen dort beizusetzen, wo diejenigen ruhen, welche im Bekenntnis Christi für Gottes Namen sterben durften“ [4]. Nur den Martyrern geziemt also ein Grab bei dem Altar Christi, weil sie „mit ihrem

[1] ed. Vatic. 1732 tom. II p. 233.
[2] Ambros. ep. ad Marcell. XXII.
[3] De schism. Donat. III, 4 (ed. Vind. p. 82).
[4] l. c. c. VIII (a. a. O. p. 91).

Herrn sein sollen; denn es steht von ihnen geschrieben: Sie folgen dem Lamm wohin es geht"[1]. Prudentius besingt zahlreiche Ruhestätten von Martyrern in oder unter Altären, und wir müssen annehmen, dass die Begründung, welche er für diesen Brauch angibt, nicht erst in seiner Zeit ersonnen worden ist. So ist dem Grab des hl. Hippolyt in Rom „ein Altar beigegeben worden, welcher als treuer Hüter seines Blutzeugen dessen Gebeine als Grab zur Hoffnung auf den ewigen Richter bewahrt"[2]. Die hl. Eulalia ruht zu Emerita in Spanien; „ihren Gebeinen ist ein Altar aufgesetzt", „sie ruht unter den Füssen Gottes"[3]. Den „seligen Gebeinen des hl. Vinzentius gewährt seit der Friedenszeit ein Altar die gebührende Ruhe; denn, liegend unter dem Heiligtum und zu unterst unter dem Altar geborgen, trinken sie den über sie sich ergiessenden Duft der himmlischen Opfergabe"[4]. So ist der Altar der getreue Hüter seiner Heiligen. Aber auch umgekehrt gelten die Heiligen als Wächter des Altars, ein Lieblingsgedanke des Papstes Damasus. In der Papstgruft lässt er die Zahl seiner Amtsvorgänger „den Altar Christi bewahren". Den gleichen Ausdruck gebraucht er vom Leichnam des hl. Gorgonius in der Krypta der Katakomben ad duas lauros[5] und von einem unbekannten Martyrer[6]. Ja, bei Paulin von Nola ist nicht mehr so fast der Altar das Hauptheiligtum der Basilika, sondern die Reliquien, welche unter ihm niedergelegt sind. Sie bilden die Sancta

---

[1] Hieron. adv. Vigil. VI (M. L. tom. XXII. 344).
[2] Peristeph. XI, 170 (M. L. tom. LX p. 548 s.).
[3] l. c. III, 190 (a. a. O. 355).
[4] l. c. V, 509 ss. (a. a. O. 406 s.).
[5] Marucchi, catacombe romane p. 261.
[6] Carmina c. XXII (M. L. tom. XIII, 396).

sanctorum der Kirche[1] und der Altar ist die Hülle dazu[2]. „Der ehrwürdige Altar deckt die heilige Asche und atmet duftend die Kraft des heiligen Staubes aus“[3].

4. Opfer und Martyrium.

Hätte schon die allgemeine volkstümliche Pietät genügt, das Kostbarste, was man besass, die Reliquien, mit dem heiligen Altar in Verbindung zu bringen, so war es ein rein christlicher Gedanke, welcher diesem Verfahren ein tieferes Fundament und damit erst das rechte Relief verlieh. Schon in vorkonstantinischer Zeit hatte man sich daran gewöhnt, die Martyrer als „Opferlämmer Christi“ zu ehren. Schon Origenes und Cyprian war das geläufig. Besonders lebendig aber musste diese Idee dem Glanzzeitalter der Martyrerverehrung werden. „Was habt ihr, ruft schon Julian der Apostat den Christen spottend zu, seitdem (scl. dem Tode Christi) hinzuerfunden, indem ihr dem längst Gestorbenen die zahlreichen frisch Getöteten beifügtet . . . alles füllt ihr mit Gräbern und Denkmälern an[4]!“ Schon Julian also ist die Verbindung von Christi und der Martyrer Tod wohl bekannt gewesen. Sie erhielt um so bälder auch ihren konkreten d. i. liturgischen Niederschlag, als der Symbolismus der Zeit anfing, im eucharistischen Opfer nicht mehr bloss eine geistige Verherrlichung Gottes durch den einmal gekreuzigten Christus zu sehen, sondern dieses Opfer Christi auch in symbolischer Schlachtung des eucharistischen Christus drastisch darzustellen. Zu gleicher Zeit, da Chrysostomus noch im Sinn der alten

---

[1] ep. XXXII c. 11 (ed. Vind. p. 286).
[2] a. a. O. p. 287.
[3] Carm. XVIII, 397 (a. a. O. p. 132).
[4] Logos I (ed. Neumann a. a. O. p. 225).

Zeit sagen konnte: ist das Wort (d. i. das Eucharistiegebet) einmal ausgesprochen, so ist das Opfer fertig[1], sang bereits die Jakobusliturgie zum Eingang: „Christus, unser Gott, schreitet hervor, um den Gläubigen zur Speise geschlachtet und gereicht zu werden“[2]), und erklärte man im Abendland: „Weil der Herr durch den Opfertod eine Speise ist, die täglich genossen wird, sagt man, er werde täglich geschlachtet, täglich geopfert“[3]. Das betende Konsekrieren der Eucharistie, das Bereiten der Speise, war zum „Schlachten“ geworden. (S. oben 22 ff.)

Es wäre zu verwundern, wenn man nicht der Lockung nachgegeben hätte, das so von neuem fliessende mystische Blut des Hauptes auch auf die um seinetwillen geschlachteten Glieder herabtauen zu lassen. Und wo wäre für diese ein würdigerer Platz hierzu zu finden gewesen, als unter dem Altar, der ja nach Eusebius die Seele Christi, des Triumphators und Führers jener Gottesstreiter, bildet. „Durch Christus ist Gott ein Altar erstanden an jeglichem Ort der Welt wegen der allenthalben gestorbenen Martyrer, gleichsam der Opfer und Schlachttiere, welche Gott für das Heil des Menschengeschlechtes dargebracht worden sind“[4]. Sehr geläufig

---

[1] De prod. Judae I hom. VI (M. Gr. tom. XLIX, 580). Vgl. oben S. 21.

[2] Vgl. Renz, Geschichte des Messopferbegriffs I (Freising 1901) S. 575.

[3] Ambros. comm. in Luc. I, 1, 28. Renz a. a. O. S. 271.

[4] Euseb., eclogae propheticae lib. IV c. 11 (M. Gr. tom. XXII, 1216). Vgl. Euseb. in ps. LXV (a. a. O. tom. XXIII 665, 668); in ps. LXXVIII (a. a. O. 948). Euseb. de resurr. II (a. a. O. 1100 und 1121). Greg. Naz. contra Julian. I c. 69 (M. Gr. tom. XXXV, 589); desselben Rede an Gregor von Nyssa c. IV (a. a. O. 836); c. VI (a. a. O. 840). Contra Arianos IV (M. Gr. tom. XXXVI, 220) Adv. iram 232 (M. Gr. tom. XXXVII, 830). Asterius von Amasea

ist der Kirche des vierten Jahrhunderts der Gedanke, dass das Opfer Christi und das seiner Martyrer eines sind, und dass die letzteren gleichsam eine Ergänzung des Opfers Christi für die Sünden der ganzen Welt seien. So Ephräm dem Syrer, nach welchem die Martyrer, wie Christus, „Versöhnungsopfer für uns, Brandopfer wie unschuldige Lämmer sind“ [1]. Gregor von Nazianz stellt Christus als den Führer zum Martyriumsopfer hin, welchem die Martyrer nachgefolgt sind [2], welches sie nachgeahmt haben [3]. Christus ist ihm der Erste der Martyrer; sie sind „die vollkommenen Opfer, die wohlgefälligen Gaben“, „die Abwaschung der Sünde und die Reinigung der Welt“ [4]. „Der Erdkreis ist mit Bächen des kostbaren Christusblutes gezeichnet; er ist auch durch viele andere kleinere Opfer gezeichnet“ [5]. „Sterbend hat Christus als hohen Preis seinen Leib hingegeben und göttliches Blut vergossen zur Versöhnung unserer Bosheit und er hat viele andere Opfer hinzugefügt, jene, welche nach ihm an alle das Wort ausgestreut und einen süssen Tod von bitterer Hand gekostet haben, um durch ihr Wort das Wort als Gott zu ehren und durch ihr Blut das Blut“ [6]. Asterius von Amasea preist Christus als den Erstlingsmartyrer [7], und aus seinem Kreuzopfer sind die Martyrien entsprosst. Nach der Enarratio in prophetam Esaiam (aus Basilius' Zeit) gibt es im neuen

---

in S. Phocam (M. Gr. tom. XL, 308). Hilarius tract. in ps. LXV, 23 (ed. Vindob. p. 263 s.) und viele andere.

[1] ed. Vatic. 1732 tom. II, p. 312.

[2] Rede auf die Makkab. c. XI.

[3] Ad Gregor. Nyss. VI (M. Gr. tom. XXVI, 840).

[4] Lobrede auf den hl. Cyprian c. IV.

[5] Poëm. XI, 1600 (M. Gr. tom. XXXVII, 1141).

[6] Poëm. XIII, 1 (a. a. O. 1230).

[7] Hom. X in ss. martt. (M. Gr. tom. XL, 324 s.).

Bund nur mehr Ein Opfer: Christus und nach ihm die Tötung der Heiligen[1]. „Wegen jenes Schlachtschafes sind diese Lämmer getötet worden, um jenes Lammes willen diese Schlachtopfer, um jenes Opfers diese Oblationen" u. s. w.[2]

Wie das Morgenland, so kann sich das Abendland nicht genug tun, das Opfer Christi und das der Martyrer als Erlösungsopfer für die Welt zusammenzustellen. Dem Hilarius sind die Martyrer die Mastζstiere, welche zum himmlischen Gastmahl als auserlesene Opfer geschlachtet werden[3], und Hieronymus vergleicht sie mit den Böcken, welche als Schlachtopfer dem zuvor als Brandopfer geschlachteten Lamm folgen[4]; „nachdem aber das Kalb für das gesamte Volk der Erde dargebracht worden, werden an den übrigen sieben Tagen nach der Passion des Herrn täglich sieben Kälber und sieben fleckenlose Widder dargebracht, um durch das göttliche Brandopferfeuer verzehrt zu werden. Die sieben Kälber und die sieben Widder aber sind diejenigen, welche dem Leiden des Herrn gleichförmig werden, so dass sie das wahre Kalb und den wahren Widder nachahmen und durch das Martyrerblut durch die sieben Tage die Sünden der ganzen Welt gereinigt werden"[5]. „Wo das Blut der Martyrer ist, da ist Christus. Christus

---

[1] c. I, 26 (ed. Maur. 1839 tom. I, 566).

[2] Chrysost. De Ss. martt. Bernice et soc. (M. Gr. tom. XLIX, 629. Vgl. Philo von Carpasia, enarr in cantic. V, VI (M. Gr. tom. XL, 41, 43), LXXXVI, 85 (a. a. O. 85 ss.). Martyrium des hl. Simeon Bar Sabba 12 u. 13 (Graffin. Patrolog. Syriaca, II. Bd., p. 736 u. 765).

[3] Comment. in Matth. c. XXII (M. L. tom. IX, 1043).

[4] In Ezech. l. XIII c. 43 (M. L. tom. XXV, 425 s.).

[5] l. c. l. XIV c. 46 (a. a. O. 456). Vgl. l. c. c. 47 (a. a. O. 474).

selbst ist es, der den Martyrer dem Vater aufopfert"[1]. Nach Maximus von Turin sind die Martyrer Versöhnungsopfer für uns[2]; sie haben uns durch ihr Blutvergiessen das Heil erworben, sind für unsere Versöhnung Gott dargebracht worden wie geheiligte Schlachttiere[3]; sie sind Opfertiere, welche durch ihr Leiden Gott uns besänftigt und gleich wohlgefälligen Opferspenden durch ihren Tod Gottes Versöhnung gebracht haben[4].

Wenn in der Anschauung der Zeit das Kreuzesopfer Christi und das Martyrium nach Wesen und Wirkung so eng verbunden auftreten, wird auch das liturgische Fazit, ihre Verbindung bei der kirchlichen Eucharistiefeier, nicht ausbleiben, um so weniger, als ja auch diese jetzt mehr und mehr in das Symbol einer neuerlichen Schlachtung Christi eingekleidet erscheint.

In der Tat berühren sich jetzt Eucharistie und Martyrium sehr nahe und damit auch Altar und Martyrerreliquien. Verbietet schon Gregor von Nazianz Gelage und Genusssucht an Martyrergräbern, weil die Martyrer „Vermittler der Göttlichkeit (d. i. wohl durch die Eucharistie) sind"[5], erscheint Chrysostomus die Eucharistiefeier wie ein Triumphzug Christi, in welchem die Namen der Martyrer als der Genossen des Sieges Christi aufgeführt werden[6], so ist diese Ideenverbindung

---

[1] Ambros. Expos. in Evang. Luc. VII, 128 (ed. Vind. p. 338). De fide ad Gratian. III, XVII (M. L. tom. XVI, 616). Enarr. in ps. XLIII (M. L. tom. XIV, 1107). Vgl. Pseudo-Ambr. serm. LIV, 5 (M. L. tom. XVII, 715).

[2] Hom. XVII.

[3] ibid.

[4] Sermo XC de natali ss. mart. Vgl. Vigilius von Trient ep. I. und II. passim (M. L tom. XIII, 550—556), besonders ep. II (a. a. O. 553).

[5] Rede an Gregor von Nyssa V (M. Gr. XXXVI, 837).

[6] Hom. XXI in act. app. IV (M. Gr. tom. LX, 170).

im Abendland, wie es scheint, noch lebendiger. Ein Sermo Donatistae cuiusdam aus dem Jahr 340 spricht von einem Massenmord in der Basilika und findet es billig, dass die, welche sich selbst Gott als Opfer dargebracht haben, (in ihren Gräbern) ringsum den Altar Gottes umgeben[1]. Noch deutlicher spricht die Passio des Donatistenpriesters Marculus, welcher sein Lebensopfer mit dem eucharistischen zu verbinden suchte[2], ein Vorgang, welcher sich in einem von Vigilius von Trient erzählten Martyrium wiederholt und noch dazu an einem Freitag, dem Leidenstag des Herrn. „So fügt sich der Herr (in der Eucharistie) seinen Werken bei, so erweist er sich in allem als Genossen, dass er sich (mit den Martyrern) vereinigt in der Gleichheit (des Leidens) und in dem Zeitpunkt“[3]. Einen ähnlichen Gedanken spricht eine akrostichische Dedikationsinschrift auf St. Agnes in Rom aus, gewidmet von Konstantina, vermutlich einer Tochter der gleichnamigen Schwester Kaiser Konstantins[4]. Ambrosius lässt den hl. Laurentius zu dem Papst auf dessen Todesgang sagen: „Siehe, du hast mich zur Konsekration und Opferung des Blutes unseres Herrn zugelassen, . . . und jetzt willst du mir verwehren, dass sich mein Blut mit deinem im Martyrium verbinde“?[5]

Der erste nämlich, welcher bündig und unzweideutig als geziemenden Platz für ein Martyrergrab den eucharistischen Altar erklärt, ist Ambrosius. Zwar hatten nach Optatus schon die Donatisten ihre Martyrer unter getünchten arae aut mensae geborgen; allein es bleibt zweifelhaft, ob diese Agapentische wirklich als Altäre

---

[1] c. XIII (M. L. tom. VIII, 757).

[2] a. a. O. 762 s.

[3] ep. II (M. L. tom. XIII, 558).

[4] Marucchi, basiliques et églises de Rome (Rom 1902) p. 470.

[5] De Offic. c. XLI.

gegolten haben; denn sie standen, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht in Kirchen, und der Autor selbst ist über die Bezeichnung der mensae als „Altäre“ offenbar unschlüssig. Immerhin gebraucht er wohl diese Bezeichnung, weil man auf solchen mensae mitunter die Eucharistie darbrachte und sie in diesem Sinn zeitweilig als arae dienen mussten. Vielleicht spielt aber auch noch die Reminiszenz an heidnische Sitten herein, wonach ja die mensae als Tische für die Totenmahlopfer tatsächlich als arae gegolten hatten.

Ambrosius aber setzte die aufgefundenen Gebeine der Martyrer Gervasius und Protasius unbedenklich unter dem Altar bei, und ebenso in Florenz die Überreste der Martyrer Vitalis und Agrikola; denn „die triumphreichen Schlachtopfer sollen an den Ort kommen, wo Christus das Opfer ist. Er, der für alle gelitten, liegt auf dem Altar; sie, welche durch sein Leiden erlöst worden, unter dem Altar.... Dieser Platz geziemte den Martyrern“ [1]. Der Grund also, warum die Martyrer unter dem Altar ruhen sollen, liegt in der Parallele, ja Identität zwischen dem Opfer Christi und dem der Martyrer; denn „Unzweifelhaft, sagt der Ambrosiaster, wird in den Martyrern Christus getötet, und in jenen, welche für den Glauben leiden, sind Tod oder Bande oder Schläge Christi Leiden“ [2]. Und deshalb: „Wenn Du die aus den Heiden gesammelte Kirche gesegnet haben wirst und das geistige Opfer der Gerechtigkeit zahlreich gefeiert werden wird, dann werden auch die heiligen Martyrer, welche ihren Leib für Christus zum Zerfleischen hingeopfert haben werden, als Kälber auf den heiligen Altären dargebracht werden“ [3]. Nach

---

[1] ep. XXII, 13 ad Marcell. (M. L. tom. XVI, 1022).
[2] In ep. ad Cor. II c. IV, 8 (M. L. tom. XVII, 291).
[3] Ambros. Apol. proph. David c. XVII, 85 (M.L. tom. XIV, 884).

Ambrosius werden also die Martyrer in der neutestamentlichen Kirche, nachdem diese Frieden und weite Verbreitung gefunden, zugleich mit dem eucharistischen Opfer Gott dargebracht und haben dabei ihre Ruhestätte unter dem Altar, analog ihrer Ruhe unter dem apokalyptyschen Altar, auf welchen Ambrosius an derselben Stelle ausdrücklich verweist. „Ihr Hüter ist Christus und ihre Stätte die himmlische Halle“, mit diesen Worten begründet auch der Biograph des Mailänder Bischofs dessen Verfahren, als er die Reliquien unter dem Altar beisetzte[1]. Ambrosius selbst bringt die Martyrerreste noch praktisch in deutliche Beziehung speziell zum eucharistischen Opfer. Ursprünglich hatte er die Stätte unter dem Altar für sein eigenes Begräbnis ausersehen, weil „billigerweise der Priester dort ruhen soll, wo er zu opfern pflegte“; aber nach Auffindung der Reliquien tritt „der Priester“ den Platz zur Rechten „den heiligen Schlachtopfern“ (victimis) ab[2], die sich selbst geopfert haben.

Von nun an wird die Beziehung der Martyrer zum eucharistischen Altar von einer Reihe von Vätern so bestimmt ausgesprochen und gedeutet, dass man unbedenklich ihre Popularität in weiten Kreisen behaupten darf. Maximus von Turin, welcher nach neueren Forschungen noch ins Ende des vierten Jahrhunderts zurückreicht[3], erklärt: „Nicht mit Unrecht ist, zu einer Art Gemeinschaft, das Grab des Getöteten da angelegt, wo die Glieder des getöteten Herrn niedergelegt werden, auf dass die Heiligkeit einer und derselben Stätte mit Christus diejenigen verknüpfe, welche die Ursache eines

---

[1] Vita S. Ambr. (M. L. tom. XIV, 38).

[2] ep. XXII (M. L. tom. XVI, 1022).

[3] Savio, Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte (Rom 1898) p. 286 ss.

und desselben Leidens mit ihm verbunden hatte“ [1]. „Die Apostel und die Heiligen, jubelt Viktrizius von Rouen den angekommenen Reliquien entgegen, haben sowohl durch die Heiligung des geistlichen Geheimnisses als auch durch das Schlachtopfer ihres Leibes als auch durch den Tribut ihres Blutes als auch durch das Opfer ihrer Passion den Thron des Erlösers bestiegen . . .“ [2]. Kurz zuvor hatte er die Reliquien angeredet: „Ihr seid der Leib Christi! . . . Jesus, der in euch ist“ [3] . . .

„Wenn der Priester die Lobopfer schlachtet“, singt Paulin von Nola, dann „atmet die unter dem himmlischen Tisch beigesetzte Asche der Apostel während der hl. Opferspende den Christo angenehmen Wohlgeruch aus“ [4]. Ja, es ist geradezu der Zweck der Reliquien unter dem Altar, die Opfergaben, welche in der Eucharistie Gott dargebracht werden, zu verherrlichen: „Die heiligen Gebeine ruhen unter dem Altar, damit, während die reinen Gaben Christi dem Gütigen geopfert werden, mit dem göttlichen Opfer die Wohlgerüche der Seele sich verbinden“ [5]. Umgekehrt bildet der Altar eine würdige Stätte für den Heiligen: „Ein des Frommen würdiges Haus ist der Altar, unter welchem die entseelten Glieder geborgen werden. Würdig verhüllt der reine Altar Deinen Leib, auf dass der Altar Gottes den Tempel Christi bedecke“ [6]. In der neuen Basilika in Fundi sollten Martyrerreliquien unter dem Altar beigesetzt werden, „im Namen Christi, welcher der Heilige unter den Heiligen,

---

[1] Sermo LXXVIII (M. L. tom. LVII).

[2] De laude Sanct. c. VII (M. L. tom. XX, 449).

[3] a. a. O. 445.

[4] ep. XXXII ad Sever. c. XIII (ed. Vind p. 288) und Poëm. XXIV 360 ss. (a. a. O. 280).

[5] ep. XXXII, 5 (a. a. O. p. 281).

[6] a. a. O.

der Martyrer unter den Martyrern und der Herr unter den Herren ist, sollen heilige Reliquien diese Basilika einweihen“ [1].

Geradezu klassischen Ausdruck aber findet die Beziehung der Martyrerreliquien zum Kreuzopfer und zur Eucharistie in der Weiheinschrift, welche Paulinus für einen Altar verfasst hat. In diesem sollten Martyrerreliquien zugleich mit einer Kreuzpartikel niedergelegt werden: „Einen göttlichen Bund deckt der ehrwürdige Altar, wenn Martyrer mit dem heiligen Kreuz zusammen niedergelegt werden. Dann kommen sämtliche Martyrien Christi, des Heilandes, zusammen: das Kreuz, der Leib, das Blut des Martyrers, Gott selbst. Denn Gott bewahrt euch immerdar seine Huldgeschenke, und wo Christus ist, da ist der Geist und der Vater. Ebenso ist, wo das Kreuz, auch der Martyrer, weil auch das Kreuz die Sache des Martyrers ist, welches für die Heiligen die fromme Ursache ihres Martyriums war. Dieses hat den Sterblichen die Lebensspeise, dieses die Kronen erworben, welche den Dienern am Herrn Anteil geben. Am Kreuz ist das Fleisch angeheftet worden, das mich nährt, vom Kreuz floss das Blut, in dem ich Leben trinke und das Herz bade“ [2] u. s. f. Falls aber die Adressaten vorziehen sollten, „die Kreuzreliquie zum täglichen Schutz- und Heilgebrauch bereit zu haben, damit sie, statt ein für allemal im Altar eingeschlossen zu sein, immerdar, wie es Brauch ist, zur Hand sei, genügt es für die Einweihung der Kirche auch, wenn man bloss die Reliquien der Apostel und Martyrer, ohne das Kreuz, unter den Altar legt“; und für diesen Fall empfiehlt Paulin folgende

[1] a. a. O. p. 292.
[2] ep. XXXII, 7, 8 (a. a. O. p. 283 s.).

Inschrift: „. . . Eine Doppelgnade weht den frommen Gebeten zu: unten von den Martyrern, oben von den Opfern“ [1].

Schliesslich mag noch Augustinus vernommen werden, der zwar einer späteren Zeit angehört, aber offensichtlich von langjährigem Brauche spricht und damit wohl auch schon für das vierte Jahrhundert zeugt. Nach ihm haben die Martyrer ganz besonderen Anspruch darauf, dass an ihren Gräbern die Leidens- und Auferstehungsfeier des Herrn stattfinde, so dass dort die Gemeinschaft des Herrnleibes gehalten werde, dessen Passion die Martyrer in ihrer Schlachtung und Krönung nachgeahmt haben [2]. Wie die kirchliche Obrigkeit den heidnischen Gebrauch der Gräbermahlzeit zu christianisieren und auf die eucharistische Basis zu stellen suchte, darüber belehrt uns Augustinus Schrift contra Faustum (verfasst etwa um 400). Der Manichäer hatte den Katholiken vorgeworfen: „Ihre (d. i. der Heiden) Opfer habt ihr in Agapen, ihre Götzen in Martyrer verwandelt, welche ihr mit ähnlichen Andachtsbezeugungen verehrt. Die Schatten der Verstorbenen versöhnt ihr mit Wein und Speisen“ [3]. Augustin entgegnet hierauf: „Keinem der Martyrer, sondern dem Gott der Martyrer selbst, wenngleich an den Gräbern der Martyrer, errichten wir Altäre. Denn welcher Priester hat, an den Gräbern der heiligen Leichen am Altar stehend, jemals gesagt: Wir opfern Dir, Petrus, oder Paulus, oder Cyprian? sondern was dargebracht wird, wird Gott dargebracht, der die Martyrer gekrönt hat, an den Gräbern derjenigen, welche er gekrönt hat, damit gerade der Ort selbst das Gefühl

---

[1] a. a. O.
[2] Conf. VI, II, 2.
[3] lib. XX (ed. Vindob. p. 538 ss.).

um so mächtiger aufwecke zur Liebe zu denen, die wir nachahmen können und zu dem, mit dessen Hilfe wir es können“ [1]. „Wer aber an den Gräbern der Martyrer sich betrinkt, wie kann der von uns gelobt werden, da solche, selbst wenn sie es zu Hause tun, durch die gesunde Lehre verdammt werden? Aber etwas anderes ist, was wir lehren, und etwas anderes, was wir dulden, etwas anderes, was wir vorschreiben müssen, und etwas anderes, was wir bessern und bis dorthin ertragen müssen. . . . Aber auch so ist noch ein grosser Unterschied zwischen der Schuld der Säufer und der der Gottesschänder; denn eine weit kleinere Sünde ist es, betrunken von den Martyrern zurückzukehren, als nüchtern den Martyrern zu opfern. Wohlgemerkt: den Martyrern zu opfern habe ich gesagt, nicht: Gott an den Gräbern der Martyrer zu opfern. Letzteres tun wir sehr häufig und zwar nach der Weise, nach welcher Gott durch die Offenbarung des neuen Testaments zu opfern angeordnet hat“ [2].

Wenn aber an dem Martyrergrab geopfert und zu diesem Zweck ein „Altar errichtet“ wurde, so galt dieser Altar und der heilige Leichnam als eines und dasselbe: „Wir stellen nicht dem Cyprian als einem Gott einen Altar auf, vielmehr machen wir den Cyprian zu einem Altar für den wahren Gott“ [3]. Die Begründung für dieses Verfahren, welche Augustinus an anderer Stelle gibt, zeigt zugleich, wie sich die kirchliche Obrigkeit Mühe gab, den volkstümlichen Ausdruck mensa für Grabtisch allein auf den eucharistischen Tisch zurückzuführen. Am Hinrichtungsplatz des Heiligen Cyprian

---

[1] l. c. p. 562.
[2] a. a. O. p. 563.
[3] Serm. ined. XIV, 5.

war eine mensa errichtet worden. Mit Bezug auf diese belehrt Augustin seine Gemeinde: „An demselben Ort, wo Cyprian sein Blut vergoss, trinkt jetzt alljährlich die Christenschar das Blut Christi. Ihr alle, die ihr Karthago kennt, wisst, dass an dem nämlichen Platz ein Gott geweihter Tisch errichtet wurde, und doch nennt man diesen den Tisch Cyprians. Nicht als ob Cyprian jemals hier gespeist hätte, sondern, weil er hier geopfert worden ist. Durch sein eigenes Opfer hat er diesen Tisch zubereitet . . . , damit man hier das Opfer Gott darbringe, dem er sich selbst geopfert hat“[1].

5. Altargrab und Apokalypse.

Selbst wenn die christliche Pietät nicht im Anschluss an vor- und ausserchristliche Traditionen und nicht auf Grund des „Opfercharakters“ des Martyrertodes auf den Brauch des Opferns an den Heiligengräbern verfallen wäre, so hätte die Bibel selbst früher oder später dazu anleiten müssen. Sie bot den Bischöfen eine hochehrwürdige Begründung ihres Verfahrens; vielleicht dürfen wir sagen, dass sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts mit den Ausschlag gab, dass das Heiligengrab zum Altar bezw. der Altar zum Heiligengrab wurde.

Nach der Johannesapokalypse VI, 9 befinden sich die Seelen der um des Zeugnisses (*μαρτύριον*) willen Getöteten unter dem himmlischen Altar.

So lang die christliche Liturgie keinen Altar kannte, welcher dauernd als Heiligtum in den Kirchen stand, war natürlich auch der Gedanke, heilige Leichname unter dem Altar zu bestatten, unmöglich. Den Alten,

---

[1] Vgl. Sermo XIII, 305, 310. Enarr. in ps. LXXX, IV, 23.

z. B. Tertullian, fiel es daher niemals ein, mit dem eucharistischen Tisch selbst die Idee des Heiligengrabes zu verbinden. Wo immer in den vorkonstantinischen Schriften von den Martyrerseelen unter dem Altar gesprochen wird, ist stets nur der apokalyptische gemeint. Als aber die glanzvolle Entfaltung der Liturgie in der Friedensära bald einen dauernden Altar als das Allerheiligste des Kirchenbaues, als das Symbol Christi und den Sitz der Gottheit mit sich brachte, wandte sich der Blick von selbst vergleichend von dem irdischen Tempel zum himmlischen. Hatte die Vorzeit in der irdischen Kirche, d. i. in der Personengemeinschaft der Christen ein Abbild der himmlischen erblickt[1], so wurden nunmehr auch massivere Parallelen gezogen, indem auch die äusserliche Einrichtung des Kirchenbaues zum Abbild des apokalyptischen Tempels wurde. Der Beweis hierfür ist im ersten Abschnitt dieses Bändchens erbracht worden[2]. Nachdem nun einmal das Presbyterium in der Apsis rechts und links von dem Bischofsthron und der Altar in der Mitte des von den Priestersitzen gebildeten Halbkreises aus der Apokalypse erklärt war, war es nur mehr ein Schritt, auch im Altar der Apokalypse, unter welchem die Seelen der Blutzeugen harren, den Typus für den basilikalen Altar als Stätte der Martyrer zu suchen. Diesen Schritt tat zuerst, soviel sich übersehen lässt, weniger das Morgenland, als die abendländische Kirche, und zwar gegen Ende des vierten Jahrhunderts.

---

[1] z. B. Clemens Alex. Strom. IV, 8. Vgl. Harnack, Die Quellen der sog. apost. Kirchenordnung. Texte und Unters. 1886, Bd. 2, S. 8, Anm. 11; Hatch, Gesellschaftsverfassung (Übers. von Harnack) S. 110, 143.

[2] Siehe oben S. 38f. Vgl. Baumstark, Die syrische Übersetzung der apostolischen Kirchenordnung S. 25.

Doch tritt schon Aphraates, wie es scheint, dem Gedanken näher, indem er wenigstens mit dem Gotteshaus im allgemeinen jene apokalyptische Idee verbindet. Unter dem Druck schwerer Drangsal (um die Mitte des vierten Jahrhunderts) betet er: „Richte auf unser schuldgebeugtes Haupt, nimm an das Opfer Deines Volkes, und unser Gebet sei Dir genehm. Es mögen sich auftun die versperrten Tore, die umgestürzten Altäre mögen wieder hergestellt, unser versprengtes Volk gesammelt werden, und es freue sich Dein wiederhergestelltes Haus. Das Blut der Gerechten schreit zu Dir, und bei ihnen sei Deine Ruhe, wie im Duft des Rauchwerks"[1].

Didymus der Blinde erblickt in den Opfertieren des Psalms 50, 21 unter Berufung auf die Apokalypse noch einfach die Martyrer, welche auf dem himmlischen Altar geschlachtet werden[2]. Er bewegt sich noch im Gedankenkreis der alten Zeit. Chrysostomus aber bringt diesen himmlischen Altar mit den Martyrerseelen wenigstens in bildliche Parallele zu dem Altar der irdischen Basilika. Er spricht einmal von den Opfergaben, welche ein Sünder von seinem ungerecht erworbenen Gut auf den Altar legt und sagt, dies sei aber noch die geringere Sünde; das Schlimmere sei, „dass du die Seelen der Heiligen besudelst. Denn dieser (d. i. der Altar) ist ein Stein und wird geweiht, jene aber tragen immer Christum, und du wagst es, so Unreines zu opfern?"[3] Die Seelen der Heiligen sind hier wohl mit dem Altar verbunden gedacht; denn sie werden durch die auf jenen gestellten Gaben befleckt. Falls Chrysostomus unter

---

[1] Demonstr. XXIII, 56 (Graffin, Patrol. Syr. tom. II, p. 114).
[2] Expos. in ps. L, 21 (M. Gr. tom. XXXIX, 1400).
[3] Hom. LXXIII in Joan. (M. Gr. tom. LIX, 399).

den „Seelen der Heiligen“ nicht etwa die Seelen der mitopfernden Gemeindegenossen versteht, geht aus seinen Worten mit Sicherheit soviel hervor, dass nach dem Vorbild der Apokalypse die Seelen der Verklärten zum Altar in Beziehung stehen.

Besser sind wir über das Abendland unterrichtet. Zwar ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob der Verfasser der Schrift de laude martyrii mit seinem emphatischen Zuruf an die Blutzeugen auf Martyrergräber unter einem irdischen Altar anspielen wollte: „Euch schliesst in sich jener heilige Altar, jener erhabene Sitz des verehrungswürdigen Namens“[1]. Aber wenn damit auch noch immer der apokalyptische Altar gemeint gewesen sein sollte, so hatte dieser doch bald darauf seine irdischen Abbilder. Ambrosius redet zwar von dem himmlischen Altar, wo der Erste der Priester steht, umgeben von den frommen Priestern, welche um den Preis ihres eigenen Blutes in jenes allerhöchste Himmelsheiligtum eingegangen sind[2], lässt aber auch in der schon oben angeführten Apologie des Propheten David die Weissagung aussprechen, in der Friedensepoche der Kirche werden beim Opfer auch die heiligen Martyrer als Kälber auf den heiligen Altären dargebracht werden, und begründet dies mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Apokalypse: „wie wir in der Apokalypse des Johannes geschrieben finden, dass unter dem Altar die Seelen derer waren, welche im Martyrium für den Namen des Herrn Jesus ihre Leiber dargebracht haben“[3].

Es ist schon oben erwähnt worden, dass Ambrosius

---

[1] c. XXX (ed. Vindob. III, p. 51).

[2] Expos. in ps. CXVIII c. XXI, 14 (M. L. tom. XV, 1507). Vgl. De Jacob et vita beata II c. XI (a. a. O. XIV, 636).

[3] c. XVII, 85 (M. L. tom. XIV, 884).

von inneren, sachlichen Gründen sich leiten liess, als er die Martyrerreste unter den Altären von Mailand und Florenz beisetzte. Der Gedanke an die Apokalypse war dabei wohl zum mindesten mitbestimmend. Wenigstens lässt dies gerade der Hymnus auf Gervasius und Protasius vermuten, deren Überreste Ambrosius unter dem Altar seiner Basilika beisetzte: „Die heiligen Opfer (hostiae) waren (lange vorher) verborgen; aber nicht verborgen war der heilige Quell; das Blut kann nicht verborgen bleiben, welches zu Gott dem Vater schreit“ [1]. Ambrosius zitiert hier wohl nicht das biblische Bild von Abels Blut, sondern die Gott um Rache anrufenden Martyrer unter dem apokalyptischen Altar; denn „wo Martyrerblut, da ist Christus“ [2].

Man darf es geradezu als Lieblingsgedanken des ausgehenden vierten Jahrhunderts betrachten, die Martyrer unter dem Altar zu sehen. Prudentius lässt die unschuldigen Kinder als die Erstlingsopfer Christi unter dem Altar mit ihren Palmen und Kronen spielen [3]. Beim jüngsten Gericht bringt jede Stadt dem kommenden Christus in Körben kostbare Gaben entgegen, nämlich die Reliquien ihrer Heiligen; unter anderen wird die Hauptstadt der Lusitanier die Asche ihrer verehrten Jungfrau „zum Altar“ selbst bringen [4], und die in Saragossa bestattete Martyrerschar liegt unter dem „ewigen“ Altar und fleht um Vergebung für unsere Sünden [5]. Hieronymus beruft sich für die Beisetzung der Martyrer unter dem Altar, wenn auch nicht gerade auf die betreffende Stelle der Apokalypse, so doch auf die letztere

---

[1] M. L. tom. XVII, 1182.
[2] Expos. in Luc. VII, 128 (ed. Vind. p. 338).
[3] Cathem. XII, 130 (M. L. tom. LIX, 909).
[4] Perist. IV, 10 (M. L. tom. LX, 360, 363).
[5] l. c. 189 (a. a. O. 375).

überhaupt: die Martyrer ruhen im Altar, weil sie mit ihrem Herrn sein sollen; denn es stehe von ihnen geschrieben, sie folgen dem Lamm, wohin es geht[1]. Vielleicht zeugt für diese Anschauung auch Viktrizius von Rouen, welcher (in der Überzeugung, dass in jedem kleinsten Reliquienteilchen die ganze Kraft des Martyrers enthalten sei) den bei ihm ankommenden Reliquien entgegenruft: „Von daheim seid ihr heimgekommen; hier werdet ihr die wiederfinden, welche ihr beim Dienst des Altars Christi verlassen habt: mit offenen Armen erwartet euch Johannes der Täufer, Thomas, Andreas, Lukas (d. i. Reliquien, welche bereits früher in Rouen eingetroffen und bestattet waren)[2]. Die neuangekommenen Heiligen haben jene im himmlischen, apokalyptischen Altar verlassen und finden sie wieder im Altar der Rouener Kathedrale.

Eine Altarinschrift, welche Paulin von Nola für den Heiligen Clarus verfasst hat, stellt das Grab des Heiligen auf Erden in Parallele zum apokalyptischen Altar im Himmel, unter welchem die Seelen der um des Zeugnisses willen Getöteten weilen. Diese Gegenüberstellung des Aufenthaltes der Seelen mit dem Grab lässt unschwer erkennen, warum man die Martyrergräber gerne unter den Altären sah: die Ruhestätte des Leibes sollte an die der Seele erinnern, „weil du nicht an dem Platz festgehalten bist, wo der Leib ruht, der du als Geist in den verdienten höheren Regionen schwebst, sei es, dass du im Schoss der Urväter ruhst

---

[1] adv. Vigil. VI (M. L. tom. XXII, 344). Vgl. ibid. c. IV. Tract. de ps. CXL (Anecdota Maredsolana vol. III [1897], p. 268). In ps. LXXXIII (a. a. O. III, 3, 1903, p. 39).

[2] De laude Sanctorum VI (M. L. tom. XX, 448). Vgl. Augustin. ep. XXXVI (ed. Vindob. p. 53 s.).

oder unter dem Altar des Herrn dich birgst“[1]. Noch deutlicher wird der Dichter, wo er den Reliquienaltar geradewegs mit dem himmlichen identifiziert: „sancta sub aeternis altaribus ossa quiescunt“[2]. Ähnlich drückt sich Prudentius über das Altargrab von Saragossa aus. (S. oben.)[3]

6. Zusammenfassung.

Die ganze Gedankenreihe aber, welche zu dem besprochenen Gebrauch geführt hat, fasst Maximus von Turin zusammen: „Die höchste und hervorragende Stelle also muss man um des Glaubens willen den Martyrern zuweisen. Seht aber, welchen Platz sie bei den Menschen verdienen, die bei Gott den Platz unter dem Altar verdient haben.“ Nachdem Apoc. VI, 9 zitiert worden, fährt er fort: „Was kann Ehrerbietigeres und Ehrenvolleres genannt werden, als unter jenem Altar zu ruhen, auf welchem Gott das Opfer gefeiert wird, auf welchem Opfergaben dargebracht werden, auf welchem der Herr selbst der Priester ist? Mit Recht also werden die Martyrer unter dem Altar niedergelegt, weil auf dem Altar Christus niedergelegt wird. Mit Recht ruhen die Seelen der Gerechten unter dem Altar, weil auf dem Altar der Leib des Herrn geopfert wird. Und nicht mit Unrecht wird dort für die Gerechten die Blutrache gefordert (Apoc. VI, 9), wo selbst für die Sünder Christi Blut vergossen wird. Passend also, und um eine Art von Gemeinschaft auszudrücken, ist den Martyrern dort das Begräbnis angewiesen worden, wo täglich der Tod des Herrn gefeiert wird. ... Damit nämlich die, welche

---

[1] ep. XXXII c. 6 (ed. Vind. p. 281)
[2] l. c. c. 5 (a. a. O.).
[3] Perist. IV, 189 (M. L. t. LX, 375).

um seines Todes willen den Tod erlitten haben, durch das Geheimnis dieses Sakraments ruhen sollen. Nicht unbillig also ist zu einer Art Teilhaberschaft dort das Grab des Getöteten angelegt worden, wo die Glieder des getöteten Herrn niedergelegt werden, auf dass diejenigen, welche mit Christus der Grund Eines Leidens verknüpft hatte, auch die Heiligkeit Einer Stätte vereinige ... Das heisst, zu ruhen, wo Christus Priester und Opfer ist. Damit sie nämlich sowohl Versöhnung aus der Darbringung des Opfers empfangen, als auch die Segnung und Feier des Priesters aufnehmen. Unter den übrigen Martyrern also, welche wir als unter dem Altar Gottes befindlich preisen, weilt auch der selige Cyprian, weil er es als Priester noch besonders verdient hat"[1].

Anhang.

Das Ciborium.

1. Das Ciborium in den Gemeindekirchen.

Ein hervorragender Schmuck des Altars im christlichen Altertum war das offene Säulentempelchen, welches den Altartisch wie ein schützender Baldachin überschattete. Es bestand in der Regel aus einem Giebel- oder Zierbalkensystem, welches (mitunter auf vier Rundbogen ruhte und) von vier Säulen getragen wurde.

War dieser Baldachin im vierten Jahrhundert schon gebräuchlich? Und wenn ja, was war seine Bedeutung in den Augen der damaligen Kirchen?

Die vier Säulen waren durch Stangen miteinander verbunden, an welchen Vorhänge angebracht waren. Diese wurden zu bestimmten Zeiten zugezogen, um ge-

---

[1] Sermo LXXVIII (M. L. tom. LVII).

wisse liturgische Funktionen zu verhüllen. Sicher ist nun, dass eine derartige Verhüllung bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts vielerorts üblich war. Ja, schon Athanasius erwähnt bei einer Aufzählung des Presbyteriumsinventars einer Kirche: Bänke (= Presbytersitze), Bischofstuhl, den „Tisch", die Vorhänge[1]. Laut der Trauerrede Gregors von Nazianz auf Basilius ward in den christlichen Kirchen des Ostens der Altar während der Liturgie mittels Vorhängen unsichtbar gemacht und nur Privilegierte durften in den abgeschlossenen Raum des Heiligtums eintreten: „Als der Kaiser wieder unsere gottesdienstliche Versammlung besuchte und hinter den Vorhang hineingetreten war" u. s. w.[2] So ist auch nach Chrysostomus der Altar bei der Liturgie der Gläubigen durch einen Vorhang verdeckt[3]. Wo sollte nun ein solcher Vorhang angebracht gewesen sein? Am Eingang der Apsis? Dann hätte der Vorhang das ganze Presbyterium, den Lehrstuhl des Bischofs, die assistierenden Presbyter gleichfalls den Blicken der Gemeinde entziehen müssen. Näher liegt doch die Annahme, dass allein der heilige Tisch verhüllt war, der frei unter dem Apsiseingang bezw. vor der Apsis stand. Hierzu war ein Gerüstsystem um den Altar herum nötig, und damit ist ein zeltartiger Aufbau bereits gegeben, der auf allen Seiten mit Vorhängen umgeben war, wie auch Chrysostomus gleich Athanasius (s. oben) einmal von „den Vorhängen" (Mehrzahl) spricht, welche bei der Liturgie vorgezogen wurden[4]. Zu Beginn der eigentlichen Liturgie wurde der Vorhang zugezogen: „Wenn das heilige Opfer vollbracht und Christus, das Lamm Gottes geopfert wird, sobald du

---

[1] Hist. Arian. ad Mon. c LVI (M. Gr. XXV, 760).
[2] c. LIII. Vgl. c. LXXII.
[3] Hom XXXVI, 5 in I. Cor. Hom. V in Eph.
[4] Hom. XXXVI in I. Cor. V.

da hörst: Lasst uns alle zusammen beten!, sobald du siehst, dass der Vorhang zugezogen wird“ [1] u. s. w. Der Vorhang wird erst wieder zurückgezogen, wenn die Gläubigen zur Kommunion kommen. Die Kommunikanten traten nämlich bis an den Tisch heran, ja berührten ihn [2]. Bezeichnenderweise nennt Chrysostomus den Altar auch ein „Zelt“: Zur Stunde der göttlichen Geheimnisse wird der Reiche, wenn er noch nicht eingeweiht ist, fortgeschickt, während der Arme „innerhalb des himmlischen Zeltes“ zur Kommunion am Altar stehen darf [3].

Dieses Zelt bestand allem nach aus Säulen, die den Altar umgaben und an den Verbindungsstangen die Vorhänge trugen. Wenigstens gebraucht Chrysostomus einmal die Wendung, der Altar werde mit „Gold“ umgeben und gleich darauf, noch in demselben Zusammenhang, spricht er davon, wie Christo, als dem Altar, zu Ehren „goldene Säulen“ errichtet werden [4]. Wahrscheinlich meint Chrysostomus hier ein prunkvolles Ciborium, mit dem der Reiche Christum in seinem Altar ehrt, während er Christum in seinen Armen Not leiden lässt [5]. So erzählt auch die arabische Vita des Pachomius, der Altvater habe einst einen Altar für sein Kloster errichtet. Daran habe er Rundstäbe und Säulen angebracht, was ihm wohlgefiel.

---

[1] Chrys. Hom. III in Ephes.

[2] Chrys. in Jesaj. hom. VI, 3 (M. Gr. tom. LVI, 138s.; Contra ludos et theatra III und IV (a. a. O. 268); Adv. Judaeos VIII, 6 (M. Gr. XLVIII, 937).

[3] Hom. de resurr. Christi (M. Gr. tom. XLIX, 437). Vgl. Chrys. Spuria in Genesim II, 1 (M. Gr. tom. LVI, 524).

[4] Hom. L, 4 (M. Gr. tom. LVIII, 509).

[5] Vgl. hierzu Archiv für Religionswissenschaft 1906, S. 367 (Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griech. Kirche).

Um aber über sein Werk nicht eitel zu werden, habe er die Säulen mit Stricken behutsam niederziehen lassen, so dass sie aus der Richtung kamen, und nachdem er so die Symmetrie der Säulen absichtlich gestört, habe man darüber den Aufbau errichtet[1]. Offenbar handelt es sich hier um ein Ciborium, welches den Altar zieren sollte. Denn hätten jene Säulen bloss die Altarstützen gebildet, so hätte es schwerlich Stricke bedurft, um sie aus der Richtung zu bringen. Die Säulen können nur Ciboriumsäulen gewesen sein. Aus derselben Begebenheit geht übrigens hervor, dass Ciborien damals noch als etwas Besonderes galten und durchaus nicht als Erfordernis, wie wir auch sonst im Orient noch sehr wenig von Altarciborien hören. Bis jetzt der einzige monumentale Rest, der vielleicht noch dem vierten Jahrhundert zugehört, scheint uns in den Ruinen der Arkadiusbasilika in den Menasruinen erhalten. Der dortige Altar erhob sich, über 3 m vor der Kathedra, unter einem Baldachin, dessen vier Marmorbasen noch stehen[2].

Auch im Abendland treffen wir Ciborien über Altären in Gemeindekirchen sehr selten an. Wenn man dem Liber pontificalis Glauben schenken darf, hätte Kaiser Konstantin für den Altar der Laterankirche ein silbernes Ciborium gestiftet, dessen Vordergiebel den Erlöser auf seinem Thron und die Apostel mit Kronen (je fünf Fuss hoch), dessen rückwärtiger Giebel ebenso den thronenden Christus mit vier Engeln zeigte[3]. Es scheint jedoch, wenn die Nachricht zuverlässig ist, dies damals eine ziemlich singuläre Erscheinung gewesen zu sein. Wir lesen sonst nirgends so früh von einem Ciborium in

---

[1] Amélineau, Annales du Musée Guimet, tome XVII[e] p. 632.

[2] Kaufmann, Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. (Kairo 1906), S. 36.

[3] Duchesne, Liber pontificalis (2[e] éd.) p. 172 u. 191, Anm. 29.

Gemeindekirchen, wenngleich heidnische Altäre derartige Überbauten gezeigt haben mögen[1]. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts mehren sich die Anzeichen. Hieronymus, der in seinem Ezechielkommentar gerne Parallelen zwischen dem alttestamentlichen und dem christlichen Kult zieht, konstatiert zwar in den christlichen Kirchen (Palästinas?) eine niedere Scheidemauer zwischen Presbyterium und Schiff, eine Art rudimentärer Ikonostase[2]; aber wo er von wirklichen „Ciborien" der alten, ausserchristlichen Altäre redet: „et ipsae mensae tectae erant desuper", hat er als Erklärung hierfür nur den Schutz vor der Unbill der Witterung[3]. An Ciborien christlicher Altäre und deren etwaigen Sinn und Zweck denkt er offenbar noch gar nicht. Aber Ambrosius berichtet uns von den Kirchen seines Landes, dass zur Zeit der Mysterien die grossen Geheimnisse von den Leviten verhüllt werden, „damit die, welche nicht sehen dürfen, ferngehalten werden, damit die nicht nahen, welche das Geheimnis nicht bewahren können"[4]. Hier darf wohl, aus denselben Gründen wie oben aus den Äusserungen des Chrysostomus, ein Ciborium erschlossen werden, das den Altar zeitweilig verhüllte.

Die Ciboriumsäulen in der Ambrosiana in Mailand sind von Ambrosius selbst errichtet worden[5]. Es ist hierbei nicht zu übersehen, dass diese Basilika ursprünglich nicht als eine Martyrermemoria geplant war, dass also das Ciborium lediglich des Altars wegen da war. Dies ist jedenfalls ein sicherer Anhaltspunkt dafür, dass man in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts

---

[1] Fleury, La messe I vol. (Paris 1883), p. 23.
[2] XIII c. XLIII (M. L. tom. XXV, 418).
[3] l. c. c. XL (a. a. O. 391).
[4] De offic. I, 50.
[5] Beltrami a. a. O. p. 45.

in Oberitalien die Altäre überhaupt gerne mit Ciborien versah.

Die Basilika Damus el Karita in Karthago stand sicher schon im vierten Jahrhundert. Obschon die Basilika auf einer area errichtet war, ist es doch noch zweifelhaft, ob sie eine Martyrerkirche war, und nicht vielmehr die Stadtkirche. Hatte sie doch ein Baptisterium! In der Kreuzung der beiden Hauptschiffe befand sich ein Ciborienaltar. Das Ciborium ruhte auf vier grünen Marmorsäulen mit weissen Basen und Kapitellen. Falls dieses Monument nicht erst später errichtet ward, hätten wir auch hier einen Ciboriumsaltar in einer Gemeindekirche[1].

Auf dem Reliquiar von Samagher, wo gleichfalls eine gewöhnliche Gemeindebasilika abgebildet ist, steht der Altar unter einem Ciborium, welches von gewundenen Säulen getragen ist und in dessen Kuppel ein kleiner Kronleuchter hängt. (Jedoch scheint diese Pyxis erst dem fünften Jahrhundert anzugehören[2].)

Weitere Ciborien, die vermutlich Gemeindekirchen entstammen, standen in Henchir el Ksur bei Tebessa[3], in Kherbet el Usfane bei Setif[4], in Seriana bei Batna[5] u. a., allein ihre Datierung kann nicht genau angegeben werden. Dasselbe gilt von einem Ciboriumsbogen aus Beni Fuda bei Setif, auf welchem Daniel unter den Löwen dargestellt ist[6].

---

[1] Vgl. Cabrol, Dict. art. Carthage, Sp. 2254 ss.

[2] Gnirs a. a. O. p. 15, 47.

[3] Bullet. de l'acad. d'Hippone XVII, p. 15—22. Gsell, Monuments II, p. 217 ss.

[4] Mélanges d'arch. et d'hist. 1894, p. 570 s.; Gsell a. a. O. p. 247.

[5] Gsell, a. a. O. p. 254.

[6] De Rossi, Bullett. 1891, S. 67 ss.

Aber die Sitte war wohl noch nicht überall gleichmässig verbreitet. Die beiden Zeichnungen der Wiener Genesis (s. oben Abbild. 14 u. 15) zeigen nebeneinander einen Altar mit Ciborium und einen Altar ohne solches. Sonst treffen wir kein Monument an, welches für ein Ciborium zeugen könnte. Man wird daher kaum fehlgehen, wenn man das allmähliche Aufkommen der Ciborien in die letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts verlegt, und zwar im Osten wie im Westen.

Der Grund aber, warum der Vorhang und damit das Ciborium eingeführt worden ist, liegt nicht überall in der Katechumenendisziplin; denn der Vorhang wurde, wie wir von Chrysostomus gehört, eben nach der Entfernung der Katechumenen, zur Eröffnung des „Gebets“ der Liturgie zugezogen und erst zur Kommunion gelüftet. Das Vorhangwesen scheint vielmehr ein Rückfall in jüdische Kultanschauungen zu sein. Dort verschloss bekanntlich der Vorhang das Allerheiligste und, am grossen Versöhnungstag, auch das Versöhnungsopfer. Wie nun die christlichen Kirchen jener Zeit immer mehr Parallelen mit dem alten Kult in ihr Heiligtum einführten, so lockte sie auch, eigentlich ganz entgegen der urchristlichen Idee, nach welcher der Vorhang, der uns vom Schauen Gottes schied, beim Tode Christi „zerrissen“ war, der geheimnisvolle Vorhang der Stiftshütte. Nicht umsonst nennt Chrysostomus den Altar das himmlische „Zelt“. Schon Gregor von Nazianz hatte seinen Freund Basilius gepriesen, weil er „innerhalb des jedem Fuss unzugänglichen Zeltes als ein anderer Aaron steht, Gott, den Herrn des Himmels mit Augen gegenwärtig schaut und durch sein Gebet die Sterblichen mit dem Unsterblichen vereint“ [1]. Ebenso

[1] Ad Hellen. (I, 298), (M. Gr. tom. XXXVII, 1473).

begründet Ambrosius das Verhüllen des Altars zur Zeit der Mysterien mit der alttestamentlichen Vorschrift, dass die Bundeslade verhüllt werden sollte[1].

2. Grabciborien.

Wesentlich anders muss es sich mit den Ciborien verhalten haben, welche über Gräbern errichtet waren. Derartige Grabüberbauten waren vor allem schon in vor- und ausserchristlicher Zeit sehr beliebt. In Dana in Syrien stehen über zwei gemauerten Gräbern Ciborien, je auf vier Säulen. Das Dach des einen ist flach, das des andern läuft in eine Pyramide aus[2]. (Wohl sind im Boulaq-Museum einige koptische Grabstelen zu sehen, welche die Personen Verstorbener unter einer Art Ciborium zeigen[3], allein die Datierung ist zu unbestimmt, um hier Verwendung finden zu können.)

Von Grabaltären der römischen Kaiserzeit existiert eine Reihe von Cippen, deren Reliefs diese als aediculae auf Säulen charakterisieren, unter welchen die verstorbenen Personen sich aufhalten. Manchmal ist auch unter dem Säulentempelchen eine ara aufgestellt[4]. Diese Darstellungsart wurde christlicherseits direkt übernommen, wie z. B. ein Vergleich zweier römischer Grabcippen mit einem christlichen Sarkophag aus Salona beweist[5]. So ist auch bei christlichen Gräbern ein schirmen-

---

[1] De offic. I, 50.

[2] Vogüé, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse tome I, p. 107, pl. 78; p. 117, pl. 93.

[3] Recueil de travaux rélatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. V, 1884, p. 60 s.

[4] Altmann, Die Römischen Grabaltäre der Kaiserzeit. (Berlin 1905), SS. 138, 139, 145 (fig. 118), 150 (fig. 121), 153 f. (fig. 125 u. 126), 156 (fig. 127), 164 (fig. 133).

[5] Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. (Mainz 1901), S. 156 und Tafel IV.

des Ciborium durchaus keine Seltenheit. In Rom hiessen die im Freien oder in Basiliken befindlichen überdachten Bodengräber „teglatae“. Die Sarkophage waren von kleinen Dächern überschattet, welche auf Pfeilern ruhten[1]. Einige solcher Ciborien sind noch heute im Narthex der Laurentiusbasilika in Rom zu sehen[2]. Selbst in unterirdischen Cömeterien fehlen sie nicht. In Katakomben Neapels und Siziliens sind eine ganze Reihe von Gräbern gefunden worden, die von vollkommen freistehenden Pfeilerbaldachinen überragt wurden[3]. So lag auch das Grab des Man. Acilius Glabrio im Priszillacömeterium in Rom in einer unterirdischen Kapelle, vor der Wand, dem Eingang gegenüber. Verschiedene Funde haben die Rekonstruktion ermöglicht, derzufolge das Grab mit Marmorschranken umschlossen und von einem Ciborium überdeckt war, welches auf vier kannelierten Säulen aus giallo antico ruhte[4].

Es ist anzunehmen, dass ein Baldachingrab eine besondere Auszeichnung war. Wenn aber dies, dann dürfen wir besonders bei den Martyrergräbern vom vierten Jahrhundert an solche Ciborien erwarten. So lesen wir im liber pontificalis, dass das Grab des Apostels Petrus durch Konstantin mit porphyrnen Säulen geschmückt worden sei[5], und Gregor von Tours gibt an, dass ausser den vier Porphyrsäulen, welche auf dem Altar standen, auch unter demselben, also in der cella,

---

[1] Marucchi, Éléments d’archéologie chrét. (Rom 1900). I. Bd., p. 137.

[2] Marucchi, Basiliques et églises de Rome (Rom-Paris 1902), p. 487.

[3] Cabrol, Dict. art. baldaquin, p. 159.

[4] Wilpert in Röm. Quartalschr. 1888, S. 88. De Waal, ebenda 1890, S. 316.

[5] ed. Duchesne, p. 77.

gleichfalls vier Säulen gestanden hätten[1], so dass also hier wohl zwei Ciborien zu unterscheiden wären.

In den römischen Katakomben sind gleichfalls Reste von Ciborien gefunden worden. Schon Boldetti[2] berichtet von einem Altar, welchen er in St. Peter und Marzellinus gesehen habe. Derselbe sei von vier Säulen umgeben gewesen, welche, aus dem Tuff herausgearbeitet, die Wölbung trugen. Übrigens hat man in neuerer Zeit in der cripta storica dieses Cömeteriums Bruchstücke einer Damasus-Inschrift gefunden, deren Buchstabenreihen eine Bogenlinie bilden. Geometrisch ergänzt, muss dieser Bogen die vordere Front des Grabmassivs überspannt haben, so dass man wohl einen (Ciboriums?-) Bogen über dem Gräberpaar annehmen kann[3]. Desgleichen kannte Bosio ein Beispiel in S. Panfilo. Das Ciborium habe frei in dem cubiculum gestanden, auf vier Pilastern[4]. In neuerer Zeit hat Stevenson in der Zotikuskatakombe noch ein weiteres Exemplar entdeckt. Inmitten der Hauptkrypta dieses Cömeteriums fand er eine tiefe Öffnung im Boden, an deren vier Seiten Spuren von ebensovielen Pfeilern zutage traten. Der Entdecker zweifelt nicht daran, dass er ein Heiligengrab mit einem ehemaligen Ciboriumsaltar vor sich hatte und datiert denselben in die Zeit, da die Katakomben ihre erste Restauration und Ausschmückung erhielten, also etwa das Ende des vierten Jahrhunderts[5]. Endlich befand sich auf dem Friedhof von Monastirine in Salona eine unterirdische Grabkammer, über welcher, unter freiem

---

[1] Glor. martt. c. XXVIII.

[2] Osserv. 14, 15.

[3] Nuovo bullett. di arch. crist. ann. IV n. 3, 4 (1898), p. 150 ss.; Marucchi, catacombe p. 265.

[4] Roma sott. p. 559; De Rossi, bullett. 1865, 2.

[5] Stevenson, Il cimitero di Zotico (Modena 1876), p. 30 ss.

Himmel, sich ein auf Säulen ruhender Überbau erhob. Dieser musste beim Bau der Cömeterialbasilika des fünften Jahrhunderts weichen[1].

Wenn wir also in den eigentlichen Martyrerbasiliken von Ciborien vernehmen, welche das verehrte Grab mit dem Altar zierten, so erfahren wir nur, was zu erwarten stand. Demselben Zweck, wie das Ciborium, werden die zwei kannelierten Säulen gedient haben, welche in der Papstgruft von St. Callist den Altarraum von der übrigen Kapelle schieden. Sie waren oben ursprünglich durch einen schönen Architrav verbunden[2]. Ein eigentliches Ciborium, dessen eine, noch erhaltene Säulenbasis in Relief die Passion des Martyrers Achilleus nebst dessen Namen zeigt und von dem noch ein Architravstück mit demselben Namen vorliegt, bezeichnete in der Cömeterialbasilika der Heiligen Nereus und Achilleus deren Grab[3]. Ebenso bewahrt jetzt das kapitolinische Museum ein Architravstück von einem Ciborium, womit am Ende des vierten Jahrhunderts ein gewisser Potitus das Grab der Martyrin Agnes geschmückt hat: „(mar-) tyre Agneti Potitus serbus dei ornavit“[4]. Von dem Marmorciborium, womit Damasus das vor der Apsis einer unterirdischen Basilika gelegene Grab des Heiligen Hermes schmückte, ist gleichfalls noch ein Fragment da, welches noch die Worte . . . Herme . . . inherens . . . zeigt[5]. Die Ciborienaltäre auf den zwei Medaillen, wovon wenigstens die eine höchst wahrscheinlich dem Martyrer Laurentius gilt, sowie das Ciborium von

---

[1] Vgl. Jelić, Das Cömeterium von Monastirine zu Salona (Rom 1891), S. 6 ff.

[2] Marucchi, catacombe p. 169.

[3] a. a. O. p. 115, 117.

[4] a. a. O. p. 364.

[5] a. a. O. p. 524.

Thabraka sind schon oben behandelt worden. Die Ciborien trugen oben permanent brennende Kerzen oder Lampen, wie auch die Paulin'sche Inschrift der Basilika von Fundi andeutet: „ecce sub accensis altaribus" etc.[1]

Was die übrigen in Afrika aufgefundenen Monumente betrifft, so sind sie zu unsicher nach Zeit und Zweck, um hier verwendet zu werden. Der Bogen von Henchir Megrun, errichtet den Aposteln Petrus und Paulus, wird von De Rossi etwa dem fünften Jahrhundert zugewiesen[2], desgleichen der Bogen von Ain Sultan[3]. Übrigens hält Holtzinger ersteres Stück für einen Baldachin eines Sarkophags[4], Gsell beide für Portalbogen[5], wie mir angesichts ihrer Maasse scheint, mit Recht.

3. Zusammenhang zwischen Altarciborien und Grabciborien?

Nun erhebt sich die Frage: Wie ist das Ciborium in die christliche Gemeindebasilika gekommen? Es liegt nahe, den Ciboriumsaltar mit dem Reliquienwesen in Zusammenhang zu bringen. Wir treffen — abgesehen von den wenig zuverlässigen Angaben des liber pontificalis — im Morgenland wie im Abendland die ersten Andeutungen des Ciboriums just zu derselben Zeit, da der Wunsch durch die Kirchen ging, womöglich den Altar auch zu einem Heiligengrab zu machen. Wäre es nicht möglich, dass unter dem Einfluss dieser Idee

---

[1] ep. XXXII, 17 (ed. Vind. p. 292). Vgl. oben S. 131, 132, 136.

[2] Bullett. 1877, p. 97ss., 101.

[3] Bullett. 1878, p. 116.

[4] Die altchristliche Architektur (Stuttgart 1889), S. 243, Fussnote 2 u. 245.

[5] Monuments p. 230. Mélanges d'archéol. et d'histoire (École franç. de Rome, Ehrennummer für De Rossi), p. 352.

auch das Ciborium, welches damals schon in so manchen Martyrerbasiliken über dem Heiligengrab stand, mit den Reliquien zugleich nach den gewöhnlichen Kirchen verpflanzt worden ist? Dass durch das Ciborium ein Altar als Martyrergrab gekennzeichnet werden sollte? Ich möchte die Erklärung dieser Erscheinung aus einem ursprünglich sepulkralen Charakter der Ciborien nicht ohne weiteres akzeptieren. Meine Gründe sind folgende:

Am Ende des vierten Jahrhunderts waren weitaus die meisten Stadtkirchen sicher noch ohne Reliquien, und ihre Altäre keine Gräber. Wenn nun im Osten Chrysostomus und im Westen Ambrosius ganz allgemein von dem Vorziehen des Vorhangs bei der Liturgie sprechen, so können diese Äusserungen nicht wohl nur von den ausserordentlichen Gottesdiensten in den Martyrien gelten, um so weniger, als das Vorhangwesen nur mit der Opferliturgie allein im Zusammenhang erscheint. Nicht durch das Ciborium ist der Vorhang eingeführt worden, sondern das Ciborium ist da, damit der Vorhang angebracht werden kann, und dieser hat mit den Martyrerreliquien nichts zu schaffen.

Ferner wissen wir von Ciborien, welche eben nicht über Reliquienaltären standen. Dass Chrysostomus und Ambrosius ganz allgemein von der Verwendung von Vorhängen beim Gottesdienst in den Gemeindekirchen redeten, und nicht von den Ausnahmen in den Martyrien, ist soeben betont worden. Der Altar in der Vita Pachomii ist durch nichts als ein Grabaltar gekennzeichnet, und doch erhielt er ein Ciborium. Dasselbe ist bei den Altären der Laterankirche in Rom, der Ambrosiana in Mailand, der Damus el Karita in Karthago der Fall. Wenn nun das Ciborium ursprünglich nur auf Gräbern und Grabaltären gestanden und von diesen auf die gewöhnlichen Altäre übergegangen wäre, so hätten in der

ersten Zeit naturnotwendig sämtliche Altäre mit Ciborien zugleich auch Reliquien enthalten müssen, und erst, nachdem der Zusammenhang zwischen Ciborium und Grab im Bewusstsein der Menge verblasst wäre, hätten auch reliquienlose Altäre auch weiterhin das Ciborium behalten. Nun war aber der Verlauf gerade umgekehrt. Neben den Grabciborien, und vielleicht schon vor diesen (denn weitaus die meisten bekannten Martyrerciborien stammen aus den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts) bestand das Verhüllen des Gemeindealtars und damit das Ciborium, und erst, als man anfing, auch die Gemeindealtäre mit Reliquien zu versehen, wurden auch ihre Ciborien zu Grabciborien.

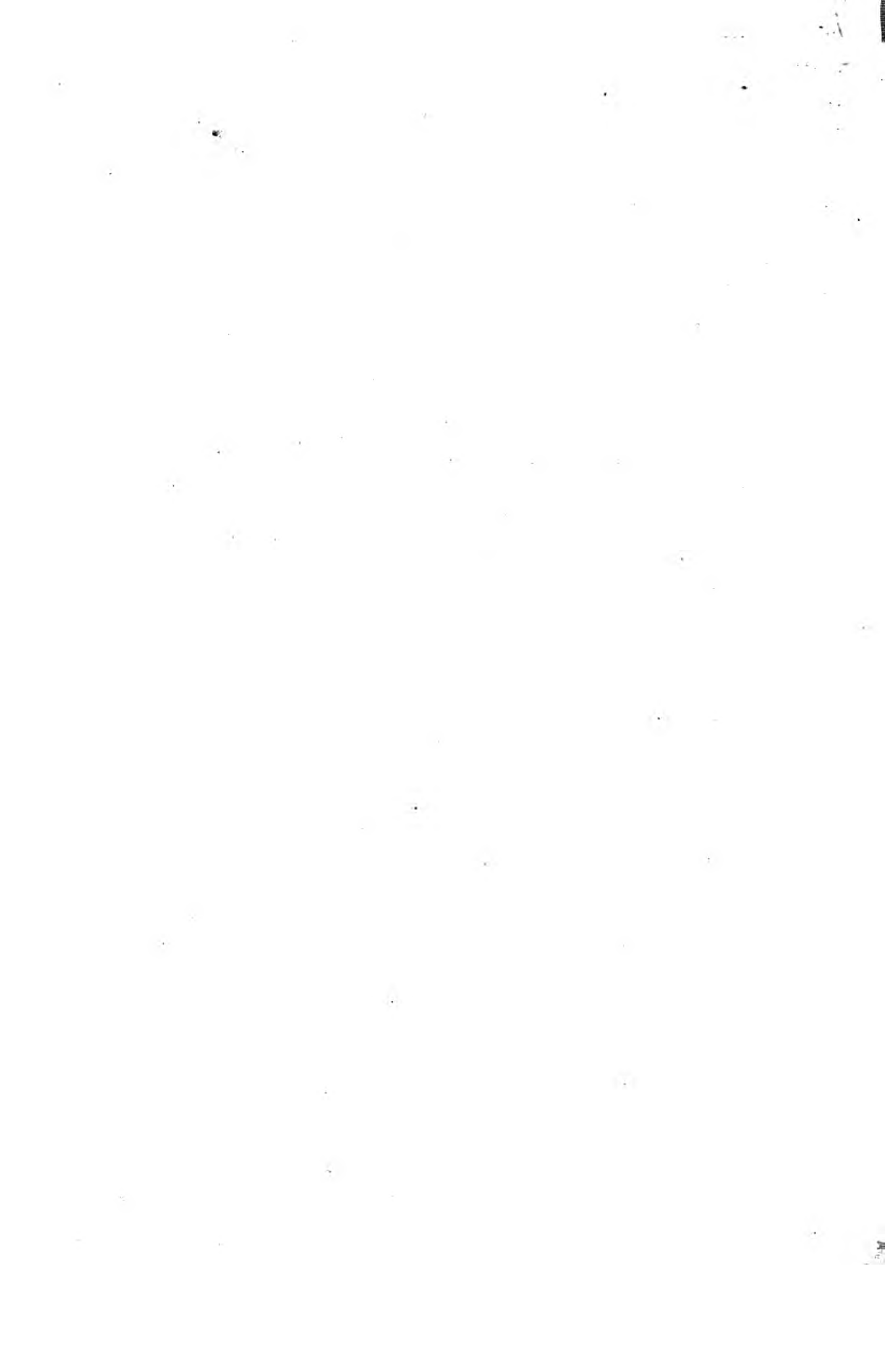
Daher entscheide ich mich dafür, dass Grabciborium und Altarciborium völlig unabhängig voneinander auftreten. Jenes hat seine Wurzel im antiken Gräberkult, dieses wohl im Judentum.

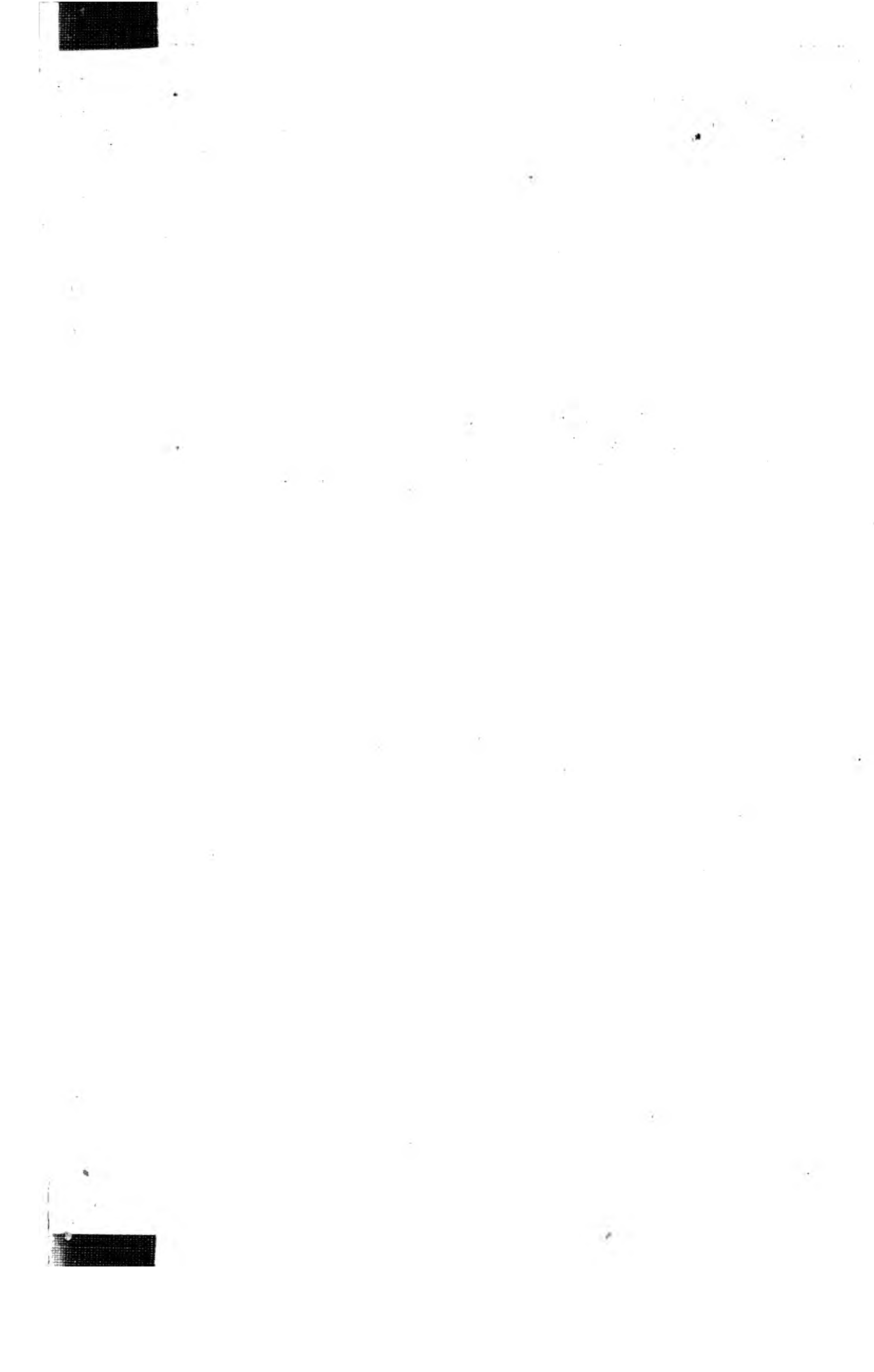
Namen- und Sachregister.

Erratum:

S. 26 Fussnote 3 ist statt „in Joan." zu lesen „in Act. app.".








UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124379568